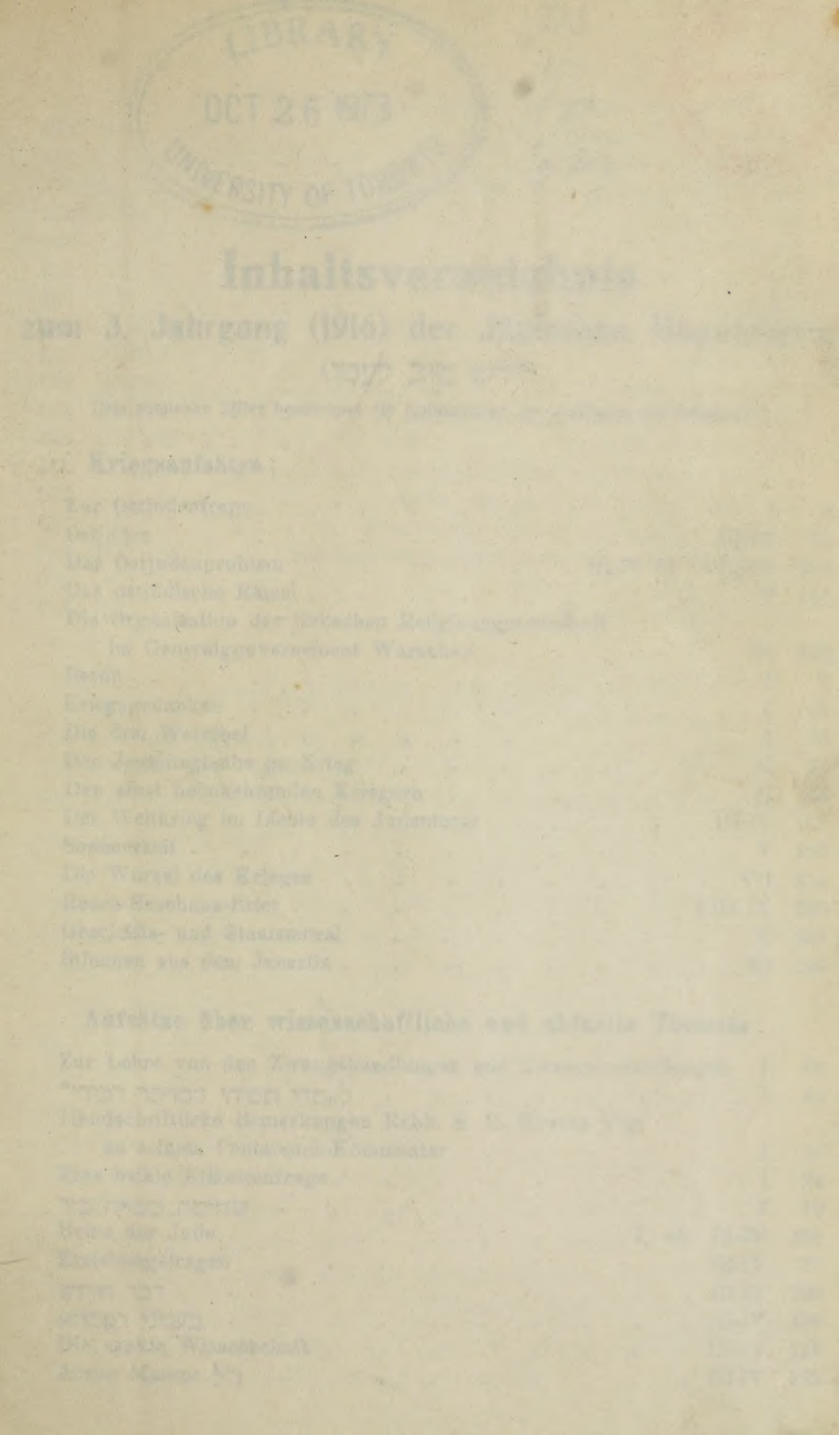


Inhaltsverzeichnis

zum 3. Jahrgang (1916) der [illegible]

[illegible]

[illegible]

I. Kriegsaufsätze:

Aufsätze über wissenschaftliche und aktuelle Themen.

Inhaltsverzeichnis

zum 3. Jahrgang (1916) der Jüdischen Monatshefte

(דרש טוב לעמו)

[Die römische Ziffer bezeichnet die Heftnummer, die arabische die Seitenzahl.]

Kriegsaufsätze:

Aufsätze über wissenschaftliche und aktuelle Thematata:

Bemerkungen:


דרש טוב לעמו

Jüdische Monatshefte

unter Mitwirkung von Rabbiner Dr. Salomon Breuer, Frankfurt a. M.

herausgegeben von Rabbiner Dr. P. Kohn, Ansbach.

Jahrgang 3. Heft 1.

Zum dritten Jahrgang.

Wenn wir der allgemeinen Sitte Rechnung tragen und unserem Organ zum Beginne des neuen Jahrgangs ein Geleitwort mitgeben, so würden wir am liebsten das wiederholen, was wir in der Werdestunde der „Jüdischen Monatshefte" gesagt haben. Denn in unseren Zielen hat sich nichts geändert. Es galt ja im vergangenen Jahr, an der schweren Aufgabe sich zu versuchen, die Synthese zu finden zwischen all den Eindrücken, die aus ernster Zeit sich ergaben, und den Anschauungen und Hoffnungen, welche als heiligstes Erbgut uns eigen sind. Möge es uns beschieden sein, im kommenden Jahrgang der Bemühung uns zu widmen, die inneren Errungenschaften der Kriegszeit mit dem frohen Aufatmen des gottgeschenkten Friedens zu vermählen.

Unser ernstestes Bemühen war es, den Burgfrieden zu wahren. Es ist klar, dass demzufolge mancher Gedanke nicht zum Ausdruck gebracht werden konnte. Aber vielleicht ist es gut so; vielleicht hat sich in dieser Zeit manche Verständigung ergeben, welche uns freien Raum gewährt, ein abgeklärtes Bild unserer Bestrebungen im kommenden Jahrgang zu geben und in geruhsamen Tagen unsere Existenzberechtigung zu erweisen.

Zur Ostjudenfrage.

Alle Kreise der deutschen Judenheit befassen sich mit der sogenannten Ostjudenfrage. Viel Gutgemeintes hört und liest man, Romantik vermählt sich mit nüchterner Realpolitik; wenn wir nun auch in unserem leitenden Artikel in No. 11 des vorigen Jahrgangs unsere Stellungnahme charakterisiert haben, so dürfte es doch gut und im Interesse der öffentlichen Diskussion gelegen sein, wenigstens die Problemstellung klar zu umschreiben, wobei wir in aller Bescheidenheit feststellen möchten, dass eine Lösung der Probleme nur nach sehr eingehendem Studium an Ort und Stelle sich anbahnen lässt.

Mit der wirtschaftlichen Seite kann man sich in der Uebergangsperiode am allerwenigsten beschäftigen, obwohl diese Frage — wer möchte das leugnen — die vordringlichste ist. Denn vorläufig kann die Tätigkeit nach dieser Richtung nur eine charitative sein. Die breiten Massen leiden noch unter der Nachwirkung des wirtschaftlichen Boykotts, welcher eine ganze Schicht fleissiger Menschen zum Proletariat herabgedrückt hatte. Es kann sich also zunächst lediglich darum handeln, die charitative Fürsorge zu organisieren. Man darf zu den Juden des Ostens wohl das Vertrauen haben, dass für diesen Zweck alle Gegensätze schweigen und sich Vertrauensmänner finden lassen, welchen diese Organisation anvertraut werden kann. Denn das ist unbedingt notwendig. Es würde sich also darum handeln, den dortigen, bereits bestehenden Wohltätigkeitsorganisationen Mittel zur Verfügung zu stellen oder solche Stellen zu schaffen, welche an die Verteilung lediglich den Massstab des Bedürfnisses legen. Sobald sich eine irgendwie geregelte Erwerbstätigkeit ergiebt, wird der rege Sinn und die unermüdliche Arbeitskraft sich auch nach der Richtung bewähren, dass sie sich auch etwaigen neuen, bisher ungewohnten Formen des Handels und Wandels in Bälde anschmiegt; die Reihen der Empfangenden werden sich lichten, die Reihen der Gebenden sich mehren. Denn es darf gerade bei der Beurteilung der charitativen Fürsorge nicht ausser Acht gelassen werden, dass gerade im Osten,

insbesondere im occupierten Weichselland die Brüderlichkeit der offenen Hand ausserordentlich gut entwickelt sind.

Zunächst jedoch erscheinen wir, die deutschen Juden, als die Gebenden. Darin liegt eine Gefahr; leicht verirrt sich der Sinn des Gebenden dahin, dass er vom Empfangenden eine Gegenleistung heischt. Man beansprucht Einfluss auf Gebieten, welche weitab liegen von der sozialen Fürsorge, oft von der besten Absicht beseelt. Was immer man in früheren Jahren grossen Organisationen, z. B. der Alliance, vorgeworfen hat, gehört in dieses Kapitel. Selbstverständlich ist Voraussetzung dieses falschen Willens die Meinung, dass man tatsächlich etwas zu bieten hat. So mochte die Alliance glauben, dass die Aufzwingung raffinierter westeuropäischer Cultur das Glück der orientalischen Judenheit bedeute, dass es vor allen Dingen gälte, den Weg über die Erde zu bahnen und um diesen Preis alle „störenden“ Einflüsse des Himmels zu entfernen. Es war sicher ein Vergehen weiter Kreise, diesem Ansturm gegen die Welt des Religiösen mit verschränkten Armen gegenüber zu stehen. Die Consequenz hat sich fühlbar gemacht, als dieselben Kreise jüngst gegen solche Ideale ihren Angriff richteten, welche der Erde näher liegen; da sah man mit erschreckender Klarheit, wie leicht ein solcher Missbrauch erfolgt, wenn erst einmal die Bahn betreten ist, für Geld Seelen erkaufen zu wollen.

Dieses ernste Memento müsste an die Spitze aller Bestrebungen der deutschen Juden gestellt werden. Man mag noch so hoch denken über die Art und Weise, wie wir das sogenannte Culturproblem gelöst haben, es wird doch niemand sagen, dass unsere Lösung eine einwandfreie ist. Schliesslich genügt bloss die Erinnerung an die beiden Worte: Thora und Sabbat, um auch dem Befangensten klar zu machen, dass es denn doch noch einen anderen Weg geben muss. Das Problem liegt so. Sind im Osten die Voraussetzungen für diesen anderen Weg gegeben? Begreift man unter diesen Voraussetzungen grössere Innerlichkeit des religiösen Lebens, umfassenderes Wissen in der Thora sowohl nach der Intensität, als auch in Bezug auf die dem Wissen zugeführten Massen, so mag man getrost diese Frage bejahen. Nun ist, wie männiglich bekannt, Wissen kein Gut, das ererbt wird; erkennt man also die Voraussetzung als richtig an, so muss man eine Mög-

lichkeit suchen, dass das bisher bestehende Wissen nach den oben bezeichneten Richtungen erhalten bleibt. Da kann gar nicht oft genug wiederholt werden, dass es eine Fabel ist, wenn man etwaigen sozialen Niedergang bei den Ostjuden in der Vorkriegszeit auf „allzu einseitige religiöse Ausbildung“ zurückführt. Man könnte im Gegenteil vom ganz nüchternen, rein praktischen Standpunkt aus behaupten, dass gerade diese Ausbildung und die durch dieselbe erzeugte Schärfe des Geistes einer denkbar ungünstigsten äusseren Lage zum Trotze vor vollständigem Untergang bewahrt hat. Allzuleicht vergisst man, dass man es dort im Osten nicht mit wenigen Individuen zu tun hat, sondern mit breiten Massen, welche auch in jedem anderen Lande nicht so ohne weiteres eine soziale Hochschicht bilden können. Nimmt man ihnen die Möglichkeit, durch intensives Thorastudium in der Jugend sich einen inneren Halt zu geben, so entsteht ein vierter Stand mit allen Schrecken und Schatten. Erhält man ihnen aber diese Möglichkeit, so werden sie sich wirtschaftlich je nach Begabung und Gelegenheit entwickeln, alle aber werden gegen die moralischen Gefahren gefeit sein, welche sonst das Innenleben abhängiger Menschen bedräuen. So müsste schon rein nüchterne Betrachtung mit allem Schwergewicht das Bestreben erzwingen, die „Chederbildung“ in ihrem Wesen zu erhalten. Wie ganz anders erst gewinnt dieses Bestreben an Umfang, wenn man auch noch das religiöse Moment in Betracht zieht. Denn man mag die ganze Welt durchmessen, eines wird sich sicher ergeben: reiches Thorawissen ist in der Regel nur dort, wo die früheste Jugend schon nach der bisherigen Methode des Ostens unterrichtet wurde wobei wir gerne zugestehen, dass die Methodik Verbesserungen verträgt. Es spitzt sich also das Problem zu der Frage: Wie kann man bei besserer Oekonomie der Zeitausnutzung der osteuropäischen Jugend ein Schulsystem geben, welches Thorabildung und Berufsbildung vereint? Vielleicht könnten ungarische Erfahrungen hier ein gewichtiges Wort sprechen. Wir werden deshalb in nächster Zeit in diesem Organ ein Bild zu geben versuchen, wie man in Transleithanien dieser Forderung gerecht zu werden versucht.

Will man aber die bisher bestehende Innerlichkeit des religiösen Lebens erhalten, so ist erste Bedingung, dass man derselben

mit gebührender Achtung entgegentritt. Da ist vonnöten, dass man namentlich der Jugend gegenüber sich jedes gönnerhaften Mitleids entschlägt. Eine Jugend, welche von ihren Eltern in den Erziehungsmaximen grossgezogen ist, dass es vor allem gilt, treu seinem Gotte zu sein, eine Jugend, welche gewohnt ist, die Alternative אם אין תורה אין קמח (wenn keine Thora, dann kein Brot) mindestens so hoch einzuschätzen, wie die andere in Westeuropa beliebtere אם אין קמח אין תורה (wenn kein Brot, dann keine Thora), darf nicht mit der Meinung verwirrt werden, dass eigentlich ihre ganze Erziehung eine verfehlte sei, da dieselbe sie nicht zum Leben ertüchtigt habe. Das wirkt verheerend. Nötig ist vielmehr, dass man ängstlich darauf bedacht ist, stets das gemeinsame Ideal zu betonen, in der Jugend dort das Bewusstsein zu wecken von dem unendlich Grossen, was sie uns, was sie der Gesamtheit leistet, ihr einen Rückhalt zu geben, mit dem sie in ihrem Innenleben allen Gefahren begegnet, welche sich aus dem Sturze der Ghettoschranken ergeben. Dann werden die Juden des Ostens in ihrem engeren Zusammenhang mit Westeuropa ein Volk der Dichter und Denker sein und bleiben.

Berlin.

„Wissen Sie denn, dass es ein Berlin giebt, ein einziges, echtes, starkes, wundervolles Berlin? Ach, keiner kennt es. Es ist auch nicht leicht. Andere Städte haben es besser. Sie sind älter und schon ihr Name löst Vorstellungen und Gefühle aus. Rom, Paris, Wien, London, Petersburg: bildhafte Komplexe, historische Tatsachen. Berlin — das Neue, Unbekannte. Man muss umlernen für diese Stadt. Seine Stimmungen sind einzig, ohne Beispiel. Es ist auch alt, ja. Die Wenden — aber davon ist nichts übrig. Draussen an der Havel da spürt man es noch. Die vielen Wasserwege, die Landzungen, Wälder, Hügel, Horizonte, das ist wendisch, slavisch traurig, östlich-schwermutsvoll, gar nichts von westlicher Seelenbefreitheit ist da in der Landschaft. Aber Berlin ist ganz neu. Aus dem Boden gestampft. Ja, diese Fassaden sind wild, gemein, diese Menschen und ihre Sitten üppig, ausschweifend. Aber warum? sie sind geil aufgeschossen, aus zu reichem Boden, der Ueberfluss bricht aus, die Jugend ist zu ungestüm. Man gebe Berlin dreihundert Jahre Zeit — und es ist die einzige Stadt Europas. Paris — herrlich, berauschend, ja! aber es stirbt ja ab, es hat keine Zukunft. London, Petersburg, Wien, was sind sie? fertig, abgeschlossen, stagnierend, nichts treibt mehr neu. Rom: eine Ruine. Aber Berlin: die Jugend, die Zukunft, die Verheissung.“ (Kurt Münzer, Menschen von gestern, ein Berliner Roman. 1916. München und Berlin bei Georg Müller S. 158 f.)

Wissen Sie nun, was Berlin ist? Falls Sie's noch immer nicht wissen, dann hören Sie weiter: „ . . . . Bahnhöfe, Krankenhäuser, Fabriken, Theater, Kasernen, Museen, Zuchthaus, Bordelle, Tanzhäuser, Friedhöfe, Kirchen, Villen, Häten, Kinderspielplätze, Arbeiterbaracken und Generalstabshaus, Reichstag und Kutscherkneipe. Und dazwischen die Spree, der Fluss. Nachts die Lichter im Wasser. Das ist wie Natur, Landschaft mitten in der Stadt. Dieser Gegensatz zerreisst das Herz vor Wonne. Da unten ziehendes Wasser, Plätschern, gebrochene Sterne, hinten Lokomotivenpfiff, eine Keilerei, Betrunkene, Dirnenkreischen, Autohupe, tausend

helle Fenster, still, freundlich, oben auf dem Bahngeleise ein Zug, und ich wandle unter Bäumen . . . der Tiergarten duftet. Dort liebt man sich. In den Zelten Musik. Am Ufergitter einsame, verschlungene Paare." (das. S. 160).

Wenn Sie noch immer nicht wissen, was Berlin ist, dann ist Ihnen nicht zu helfen, oder Sie müssen sich der Mühe unterziehen, entweder selbst nach Berlin zu reisen, um sich das Ding einmal aus der Nähe anzuschauen, oder, was billiger ist, den Münzerschen Roman von Anfang bis zu Ende durchzulesen; denn ohne Berlin zu kennen, werden Sie Ihr Lebtag nicht in den Ruf eines Menschen von Bildung und Weitblick kommen.

Natürlich ist das Berliner Stadtbild, das Berliner Strassenleben noch nicht Berlin. Sie lernen Berlin nicht kennen, wenn Sie sich bei Ihrem Studium blos auf kritische Ausflüge in das öffentliche Leben dieser Stadt beschränken. Sie müssen die Berliner Familien, insbesondere die der Oberschicht, in ihrer häuslichen und gesellschaftlichen Gebahrung beobachten, um zu wissen, was Berlin ist. Erschrecken Sie nicht, wenn Sie dabei auf eine ungeahnte Fülle wurmstichiger Menschencharaktere stossen.

Da ist z. B. Helene, die eine ganz sonderbare Auffassung über den Beruf der Frauen hat. Aus Liebe zu ihrem Manne will sie keine Kinder. Ihr Gatte, ein Franzose, begrüsst seine Schwägerin Anna mit den charakteristischen Worten: „Also das ist meine Belle-Soeur? Wie heisst es auf deutsch? Schwägerin, Hélène? Abscheulich . . ."

Hier haben Sie eine treffende Illustration des Unterschieds zwischen deutschem und französischem Geist, zwischen deutscher und französischer Sprache. Und Sie werden verstehen, warum Berlin Berlin geworden ist, seitdem es den Ehrgeiz hatte, in „westlicher Seelenbefreitheit" Paris zu übertrumpfen.

Anna denkt anders wie ihre Schwester Helene, sie sehnt sich nach der Mutterschaft. Doch im tiefsten Grunde läuft auch diese Sehnsucht auf einen verfeinerten Egoismus hinaus. Sie fühlt sich als halbes, unvollkommenes Wesen. Sie bedarf des Kindes, um sich auszuleben. Der reine Pflichtgedanke, der sich auch mit Kinderlosigkeit als einer Jenseitsfügung abzufinden weiss, ist ihr

fremd. und spöttisch nennt ihren Seelenzustand der Berliner Fachausdruck Psychose der Sterilität.

Die Berliner machen aus dem Schmutz eine Weltanschauung. Daher die grossen Worte für die gewöhnlichsten Niedrigkeiten. „Der Ruf in's Leben“. „das Weltgefühl“: versuchen Sie einmal diese hochklingenden Phrasen in die Schulchan-Aruch-Sprache zu übersetzen, ob Sie da ein anderes Wort finden werden als זנות! „Tugend ist paradox. Wenn sie unbelohnt bleibt, bringt sie nichts ein. Und ihre einzige würdige Belohnung wäre ihr Fall.“ Da haben Sie den Extrakt der Berliner Philosophie. Sie meinen vielleicht, Paris sei noch immer die privilegierte Hochschule des זנות. Sie irren. Den Rausch des Leichtsinns in Paris finden Sie in Berlin als ein mit deutscher Gründlichkeit ausgearbeitetes System moderner Lebenskunst wieder.

In dieses mit wahrhaft genialer Wucht emporgeschossene, alle Hauptstädte der Welt mit seinen Leistungen auf allen Gebieten menschlicher Geistesbetätigung in den Schatten stellende, und bei alledem doch so durch und durch sittlich verdorbene und verseuchte Berlin kracht mit einem Male am 1. August 1914 das Weltkriegsgewitter hinein. Die einschlagenden Blitzschläge, mit welchen der Weltkrieg die Berliner Atmosphäre säubert, wirken in der ersten Zeit mit der ganzen Furchtbarkeit eines nie erlebten Naturereignisses. „O, Segen des Krieges! Das Unfruchtbare starb ab oder wurde befruchtet. Uebrig blieb die Tätigkeit, das Schöpferische, Zeugende, Gesunde. In der verminderten Menschheit würden dennoch stärkere Kräfte walten. Es war die Geburtsstunde der Zukunft, eine bange und schwere Stunde, voll Schmerzen und Blutverlust! Aber das würde bald verwunden sein, morgen schon nichts mehr als ein bitterer Traum; der neue Himmel würde das Opfer verklären. Was gebar der Krieg? Sehnsucht nach Leben, nach Ewigkeit. Nie mehr würde eine Frau sich gegen das Kind wehren. Der grosse Tod ringsum machte nicht lebensmüde, sondern lebensfroher denn je. Es gab nur noch einen Stolz: Mutter werden, Mutter sein und also über den Tod triumphieren. Der Mensch, längst weiser als die Natur, weil er imstande war, ihre Fehler, Irrtümer und Strafen zu verbessern, war auch stärker als das Schicksal: der Krieg war Verhängnis, aber der Mensch

konnte ihn ausgleichen: er wurde fruchtbarer und ergänzte die Lücken doppelt!"

Die Büsserstimmung, die der Krieg über die Familien bringt, ist in dem Münzerschen Roman ganz prachtvoll und, was noch wertvoller ist, glaubhaft gezeichnet. Und doch, und doch — auf S. 327 steht ein Satz, der noch viel glaubhafter ist: „Der Krieg muss ein Jahr dauern, ehe er unsere Leichtfertigkeit ausrottet. Und wer weiss, ob der Kurfürstendamm nicht vielleicht zäher ist, als der Krieg? . . . Ach, ich glaube an die Läuterung des einzelnen und an die Unverbesserlichkeit der Masse; ich glaube an die Vergänglickeit der Liebe und an die Ewigkeit der Triebe; ich glaube an die Lüge der Freundschaft und die Wahrheit der Heuchelei" —

Und nun sagen Sie selbst: glauben nicht auch Sie, dass alle moralischen Erschütterungen des Weltkrieges sich schliesslich doch als schwächer erweisen werden als der רוח טומאה von Berlin?

X.

Zur Lehre von den Zwangshändlungen und Zwangsvorstellungen.

1. Mit einer Strafe (39 Schläge oder Hinrichtung) und einer Sühnepflicht (Opfer) kann nur Jemand belegt werden, der die strafbare Handlung frei von Zwang verübt hat. Was heisst nun Zwang? Ausschaltung der Willensfreiheit. Die Macht, die den Willen ausschaltet, muss jenseits der Willenssphäre desjenigen, der die fragliche Tat ausführt, liegen. Ist aber die freie Selbstbestimmung, wenn auch nur zum Teil, vorhanden, dann kann die Tat nicht als unter Zwang verübt angesehen werden. Das klassische Beispiel hierfür ist der Gegensatz zwischen בועל und נבעל. Beim בועל kann im allgemeinen von אונס nicht gesprochen werden, שאין קשוי אלא לדעת, weil hier das Verbrechen nur unter Zustimmung des Willens verübt werden kann. Schon im Augenblick ihres Entstehung war die Tat ein Verbrechen, denn ohne zustimmendes Wollen des Täters hätte sie überhaupt nicht entstehen können. War aber die Tat in ihrem Ursprung legal und ist sie erst in ihrem weiteren Verlauf durch Hinzutritt eines von aussen kommenden Zwanges illegal geworden, dann kann auch der בועל als אנוס betrachtet werden: שכל שהקישוי נעשית לדעת היתר ואח"כ נאנס בהיותו עומד בקשויו ודאי אונס גמור הוא (Jebamoth 53 b רמב"ם איסורי ביאה 1, 9 und מ"מ das.)

2. Es giebt bekanntlich Fälle, wo die Treue zum Thoragesetz — יהרג ואל יעבור — selbst mit dem Tode besiegelt werden muss. Indessen handelt Jemand, der nicht märtyrerhaft genug veranlagt ist, um sich lieber tödten zu lassen, als eine Thoravorschrift zu übertreten, gleichwohl unter dem Drucke eines Zwanges, der deshalb, weil ihm religionsgesetzlich nicht entsprochen werden darf, nicht auch zugleich als faktisch aufgehoben gelten kann. Ueber das religionswidrige Verhalten eines solchen Schwächlings darf daher מיתת בית דין nicht verhängt werden. Allerdings macht sich ein בית דין, das in solchem Falle die Todesstrafe verhängt, keines עונש הורג נפש, sondern nur eines עונש לאו schuldig, weil doch immerhin von der Todesstrafe hier Jemand betroffen wird,

der nur widerrechtlich noch am Leben ist. (רמב"ם סנהדרין 20, 5 הרד"בז das.)

Der Entschluss des Schwächlings, die ihm aufgezwungene Tat zu vollbringen, ist freiwillig, denn es lag in seinem Willen, sich tödten zu lassen. Nachdem er aber es freiwillig vorgezogen hatte, lieber am Leben zu bleiben und das ihm aufgezwungene Verbrechen auszuführen, so kann deshalb doch der Akt des Verbrechens selbst nicht als freiwillig bezeichnet werden. Nur der Entschluss zur Tat war freiwillig, die Tat selbst geschah unter Zwang. Mit dieser scharfen Unterscheidung zwischen Tatentschluss und Tatvollzug entfällt auch, wie im כ"מ zum רמב"ם a. a. O. 20, 3 ausgeführt wird, der scheinbare Widerspruch, der zwischer dem hier behandelten Falle und dem oben erwähnten Grundsatz אין קישוי אלא לדעת gefunden werden könnte. Dieser Grundsatz kennzeichnet ein Verbrechen, bei welchem die Tat selbst ohne den zustimmenden Willen des Täters nicht ausführbar wäre, während hier die Tat selbst vom Anfang bis zum Ende unter Zwang geschieht. Durch den freiwilligen Entschluss zu einer Zwangshandlung wird die Handlung selbst noch nicht zu einer freiwilligen. Der Militärdienst z. B. bleibt deshalb doch eine Kette von Zwangshandlungen, obwohl man sich ihm durch Selbstmord entziehen kann.

3. Die Uebertretung der יהרג ואל יעבור-Pflicht stellt ein חלול השם dar, obwohl bei diesem unter Zwang verübten Verbrechen מיתת בית דין nicht verhängt werden darf. Natürlich liegt ein חלול השם-Verbrechen nur dann vor, wenn es unter עדים והתראה geschieht. Die Zeugen sprechen ihre Verwarnung etwa folgendermassen aus: Wir machen dich darauf aufmerksam, dass du die götzendienerische Handlung, zu der man dich zwingen will, nicht vollführen darfst, du bist vielmehr verpflichtet, dich tödten zu lassen. Darauf er: ich will lieber am Leben bleiben, selbst wenn ich dadurch zu einer götzendienerischen Handlung gezwungen werde. Wenn er nun hingeht und den ע"ז-Akt vollzieht, so geschieht diese Handlung, obwohl sie auf freiwilliger Missachtung der התראה beruht, gleichwohl unter Zwang.

4. Aehnlich wie mit den Zwangshandlungen verhält es sich mit den Zwangsvorstellungen. Zwischen einem שוגג und einem מוטעה muss scharf unterschieden werden. Der שוגג befindet sich

in einem belehrbaren, der מוטעה in einem unbelehrbaren Irrtum. Das klassische Beispiel hierfür bietet die Mischna Sanhedrin 60 b: הפוער עצמו לבעל פעור זו היא עבודתו. Der בעל פעור war ein Götze, dem durch Auswurf der Exkremente gedient wurde. Der פוער עצמו, von dem die Mischna spricht, ist der Meinung, bei dieser götzendienerischen Handlung komme es vor allem auf die Absicht an, mit welcher sie ausgeführt werde. Diese Handlung ist im Sinne des בעל פעור-Kults ein Ausdruck der Götzenverehrung, sie kann aber auch, wenn sie nicht in der Absicht einer Kulthandlung geübt wird, das Gegenteil, ein Ausdruck der Verachtung sein. Die Mischna belehrt uns nun, dass es hier auf die Absicht nicht ankommt, vielmehr auch derjenige, der durch diese Handlung dem בעל פעור seine Verachtung ausdrücken will, sich eines ע״ז-Vergehens schuldig macht, weil זו היא עבודתו, sein Tun immerhin objektiv die beim בעל פעור-Kult nun einmal übliche Gepflogenheit darstellt. Wie haben wir uns nun hier die התראת עדים vorzustellen? Sie sprechen zu ihm: Wisse, wenn Jemand פוער עצמו לבעל פעור ist, dann gilt er in jedem Falle im Sinne der Thora als Götzendiener! Darauf er: Will ich denn dem בעל פעור dienen? Ich will ihm meine Verachtung kundgeben; das kann mir die Thora unmöglich verbieten wollen! — Der Unterschied zwischen einem als שוגג Irrenden und einem als מוטעה Irrenden besteht also in folgendem: der שוגג wird infolge der von ihm nicht beachteten התראה zum מזיד, denn er kann belehrt werden und er ist belehrt worden und wenn er trotz der Belehrung die Sünde begeht, geschieht es aus Mutwillen; er steht nach der התראה nicht mehr unter dem Zwange einer irrigen Vorstellung oder genauer: er wird vom Religionsgesetz nach der התראה nicht mehr als unter dem Zwange einer irrigen Vorstellung angesehen. Anders der מוטעה. Das Religionsgesetz erkennt an, dass er auch nach der התראה von einer irrigen Zwangsvorstellung befangen ist, die es verhindert, dass ihn Zeugen belehren können. Gleichwohl macht er sich eines Vergehens schuldig, weil die Belehrung tatsächlich stattgefunden hat und seine Handlung objektiv einen Verstoss gegen das Gesetz darstellt. Wir sehen hier bei einer Zwangsvorstellung in ähnlicher Weise sich wiederholen, was uns oben bei der Zwangshandlung begegnete: wie dort eine, wenn auch nicht im Ursprung, so doch in ihrer Ausführung unter Zwang sich vollziehende Handlung vom Religions-

gesetz trotz stattgehabter התראה als Zwangshandlung anerkannt wird, so vermag auch hier die Tatsache der stattgehabten התראה das Wesen des Verbrechens als einer zwar objektiv strafbaren doch subjektiv irrtümlichen Handlung nicht zu alterieren. Mit Recht fragt darum der רמ"ך (s. כסף משנה zu רמב"ם יסודי התורה 5, 4) warum nur der מוטעה nicht aber der אנוס für todesschuldig erklärt wird; in beiden Fällen müsste doch die stattgehabte התראה, die unter gleichen Umständen erfolgte, die gleichen Folgen in Bezug auf die Bestrafung haben. Der כסף משנה beantwortet diese Frage, indem er feststellt, dass auch der מוטעה nicht todesschuldig, sondern nur opferpflichtig sei, jedoch im Verlauf seiner Darlegung zweifelt er die vom רמ"ך aufgestellte Parallele zwischen אנוס und מוטעה in einer Weise an, die nicht recht verständlich ist. Er konstatiert nämlich, dass die oben dargelegte Möglichkeit eines trotz התראה als Zwangshandlung anzuerkennenden Delikts einen unlösbaren Widerspruch involviere. Wir bitten unsere Leser, das bisher Gesagte sich gründlich durch den Kopf gehen zu lassen und damit den fraglichen Satz im כסף משנה zu vergleichen: ומ"ש שאם עבד כוכבים באונס והתרו בו חייב מיתה וכו'. Wenn dieser Satz richtig ist, dann muss in unserer Darlegung ein Irrtum stecken. Wir wissen nur nicht wo und wären für eine Aufklärung sehr dankbar.

R. B.

ל„תרי תמיהי דמדכר דכירי".

ראיתי את דברי כבוד אדמו"ר הרב הגאון אבדק"ק פפד"מ שליט"א שהקשה על הגאון נוב"י ותהנו מהר"י פוזנא והנה כדברי אדמו"ר הגאון שליט"א הובא בשו"ת הרי"ם חלק אהע"ז תק"ע סי' ט"ז ושם מבואר דהקושיא קשה גם אי הפירוש לאהדורי גט אשה בסימנים להאשה דהוי ממש כמו בשטר חוב דמוציאין ממון על ידו אי מחזירין להמלוה דהפי' בדברי התוספת חולין צ"ו הוא דאף דבשט"ח הספק בין המלוה ללוה ממי נפל א"כ מהני הסימן להוציא ממש אלא כיון שאין דנין עכשיו אי חייב הלוה או פרע רק שדנין על השטר ממי נפל הוי כשאר אבידה שאין אחד מוחזק ומהני הסימנין שמחזירין להמלוה ואף שאח"כ גובה המלוה בשטר זה ומוציא ממון מאחר שהשטר בידו דכמו שמוצא בעצמו השטר שאבד יכול להוציא ממון ממילא הספק על השטר שנמצא למי להחזיר ואין הספק על הוצאת ממון רק על חזרת האבידה וממילא כשמחזיקין להמלוה מחזירין לו ומוציא ממון בשטרו ולא בהסימנים וכן גבי גט לאהדורי גט אשה בסימן אי סימנים דאורייתא ואף שהוא להוציא מחזקת אשת איש כשמחזירין להאשה כיון שאנו דנין רק ממי נפל הגט ולמי להחזיר וזה עדיין אינו להוציא מחזקתו כלל רק של מי הגט שפיר מהני הסימן להחזירו לאשה ואח"כ שפיר ניסת בגט זה מאחר שהגט בידה וכאילו לא אבדה אותו מעולם המש כמו בשט"ח. -- ועיין בחידושי הרי"ם אה"ע סימן ט"ז. דמשיב בזה לשון הש"ב למה נקט לאהדורי גט ולא אי מתירין אותה דלזה לא מהני כנ"ל והם ממש כדברי אדמו"ר הגאון שליט"א. — וליתא למ"ש הרב מסאסרעגען. —

אך אולי יש לצדד דכיון דגט אין טיבו אלא לגרש בו חשבינן כאילו יש החזקה נגדה תיכף ומיד דאי נחלק יש להקשות גם אתוספ' חולין בסוגיא דרוב דכתבו דהא דרובא עדיף מחזקה מוכח מפרה אדומה דנגד הרוב איכא חזקת טומאה של אדם ואפ"ה רובא עדיף ואם איתא לסברת כבוד אדמו"ר הגאון והרי"ם אין ראיה כלל דבשעה שאנו דנין על הפרה אין כאן חזקת טומאה של האדם וא"כ לא חשיב מוציא מחזקה ודומה ממש להזרת הגט דאין כאן עוד חזקה בשעה שמחזירין לה הגט — אלא ודאי כיון דכל עצמה של הפרה לא באה אלא לטהר חשבינן כאילו החזקה כאן תיכף ומיד וכן בגט אין טיבו אלא לגרש ולהוציא מחזקת אשת איש ולעניין אחר אין צריך כלל גט ממילא הוי כאילו דנין מתחלה להוציא מחזקת אשת איש — ושפיר הקשה מהר"י פוזנא — ואף דבשט"ח ג"כ השטר לא בא אלא להוציא ממון ומחזירין למלוה אף להוציא מהלוה דמקרי מוחזק לא דמי כלל לגט דכאן הספק הוא בין שני אנשים בין המלוה ללוה והמלוה נותן סימן והלוה אינו נותן דאי שניהם נותנים הדין

סימנים וסימנים ינוח וא"כ כיון שהמלוה נותן הסימן ושכנגדו אינו נותן הוי הוכחה דממנו נפל והוי עדיף מסימנים דעלמא משא"כ גבי גט הספק על כל העולם ואולי גם יש אחר שיודע הסימן· — ואין לומר דגם גבי שטר חוב הספק אולי יש עוד מלוה אחר ששמו כמו שכתוב בשטר א"כ אין כאן הוצאת ממון מחזקתו שהרי י"ל שהלוה מודה שהוא חייב ממון לבעל השטר והספק רק אי חייב למלוה זה או למלוה אחר ואין כאן הוצאת ממון מחזקתו· — זה נראה לפי חומר הנושא· —

פה אייזענשטאדט יום ב' בא יום הילולא דמוח"ז הגאון ש'ר' ה'תורה הגאון ר' ש'ר'ה' זצ"ל·

זאב צבי הכהן דר' קליין
אב"ד פה והגליל יע"א·

Handschriftliche Bemerkungen Rabbiner S. R. Hirschs זצ״ל zu seinem Pentateuch-Kommentar.

II*).

שמות י״ב ב׳ לא ידעתי על מה ס״ל לרש״י ולרמב״ן ז״ל שמדרש חז״ל על החדש הזה לכם יוצא מפשוטא דקרא הלא בביאורי הוכחתי לענ״ד בראיות ברורים דאדרבא המדרש הוא פשוטא דקרא, ואפשר דהוקשה להם ז״ל דמלת הוא דסיפא דקרא מוכיח דהחדש הזה דרישא דקרא פירושו חודש ולא חידוש· ולענ״ד דקדוק זה לא יפגיע כח כל הראיות שהבאתי בביאורי ועליהם יש עוד להוסיף דלפי דבריהם היה צריך הכתוב לומר ראש החדשים ולא ראש חדשים· ונראה דמלת הזה כונתו כפולה והיא תואר חידוש הלבנה כאשר היא לפניך כאן וחידוש הלבנה שמתחדש לפניך כעת· — איתא בסנהדרין מ״ב א׳ א״ר אחא ב״ר חמא א״ר אסי א״ר יוחנן כל המברך על החדש בזמנו כאילו מקבל פני שכינה כתיב הכא החדש הזה וכתיב התם זה אלי ואנוהו, כלומר כמו שנגלה השכינה לאבותינו בקריעת ים סוף ובאבדון מצרים עד שהראו באצבע ואמרו זה, כלומר האל אשר גבורתו וגדולתו נגלית כאן לפנינו כמה שראינו בעינינו ,הוא אלי וגו׳ כך מי שמברך השם ב״ה בראותו הלבנה בזמן חדושה הוא מודה שחידוש הלבנה המתחדש כאן לפניו בזמנו אינו אלא פעולת פועל אמת אשר צוויו וסידורו נגלה במהלך מאורי השמים בעתם ושכינתו נגלית וברורה לפנינו בתהלוכי הטבע כמו שהיא נגלית וברורה לפנינו בתהלוכי מאורעות בני אדם ובנסים ונפלאות שעשה לעיני אבותינו· — מנחות כ״ט א׳ תני׳ דבי ר״י ג׳ דברים היו קשין לו למשה עד שהראה לו הקב״ה באצבעו ואלו הן מנורה ור״ח ושרצים, מנורה דכתיב וזה מעשה המנורה, ר״ח דכתיב החדש הזה לכם, שרצים דכתיב וזה לכם הטמא, והנה תוכן האמתיות הנרמזות בתבנית המנורה ציוריה ומדות כל חלקיה עמוק ועצום מאוד, הלא אפי׳ עפרות הבל פתרון אשר ניסה פתרון עין עטלף בביאורי למנורה מה שמץ דבר נשמע בו וגבורותיו מי יתבונן; וכן סוד העבור ותהלוכות סדרי התבונה באמת מי יחקר לבא עד תכליתם; וכמדומה הא דמכל שרצים רק שמונה טמאין במותם מוכיח שיש בטבעם דמיון נפלא עם טבע גוף אנושי· ואפשר בכל אחד ואחד משמונה המינים צד מיוחד ומסוגל בצדדי הדמיון אשר בקביצם רמז עמוק על סגולת גוף האדם ומדותיו הטבעיות, על כן אפשר כדי להעמיד משה על בירור ידיעת האלה הראה לו הב״ה הכל מראית העין·

---

*) Vgl. Jüdische Monatshefte Jahrg. 1. No. 2.

Vorstehende Anmerkungen stützen sich auf die Ausführungen im Kommentar zu Ex. 12. 2. החדש הזה לכם וכו'. Daselbst heisst es: „ראש חדשים" kann nicht heissen: das Haupt, d. h. der erste der Monate. Es wäre dies einmal völlig tautologisch mit dem Inhalt der zweiten Vershälfte, ראשון הוא לכם וגו', und es wäre nicht abzusehen, was diese Wiederholung bezwecken solle. ראש חדשים, wo sie sonst noch vorkommen, heissen auch nie die ersten Monate, sondern die Monatsanfänge. החדש הזה kann daher nicht heissen: dieser Monat, sondern: diese Mondeserneuung. In der Tat heisst auch חדש an sich in allererster Bedeutung nicht Monat, sondern Monatsanfang, so חדש ושבת, מחר חדש, עולת חדש בחדשו usw. Die Bedeutung Monat ist nur erst eine übertragene. Indem also Gott auf das neu erscheinende Mondeslicht hinwies und sprach: החדש הזה לכם וכו', so wird damit gesagt, was die Ueberlieferung in die Worte fasst: כזה ראה וקדש (Rosch Hasch. 20 a) „Wie diese Erscheinung sehet fortan und heiligt euch Monatsanfänge".

Nach dem Nachweis im Kommentar ist die Interpretation, die die mündliche Lehre dem החדש הזה לכם gibt, dem Wortsinn durchaus entsprechend. Die Anmerkungen begreifen daher Raschi und Ramban ז"ל nicht, die neben dieser, nach ihrer Ansicht, dem Text sich nur anlehnenden Halacha, in Befolgung des Grundsatzes אין מקרא יוצא מידי פשוטו, wonach der Text zunächst in seinem einfachen Wortsinn zu nehmen sei, die Übersetzung: „Dieser Monat sei euch der erste der Monate" auch für die erste Vershälfte vorziehen. Für Raschi ז"ל mag wohl das הוא des Nachsatzes ראשון הוא לכם sprechen [1]). Diese gram. Erwägung ist aber, nach des Verf. ז"ל Ansicht, nicht beweiskräftig. Man braucht nur החדש הזה, das Mosche die am Himmel sichtbare Mondeserneuung weist, zugleich temporär zu begreifen, um auch das הוא des Nachsatzes zu verstehen: diese Mondeserneuung, die sich dir jetzt zeigt, eröffne dir in jedem Jahre die Reihe der zu zählenden Monate [2]). Nach

---

[1]) הוא bezieht sich auf החדש הזה des Vordersatzes und scheint demnach החדש als „Monat" zu nehmen zu sein.

[2]) Stellen wie ברכות ו': החדש הזה, זה ניסן ואין אחר ניסן, sowie ירושלמי ר"ה פ"א ה"א: ראש חדשים, לכם הוא ראש ואינו ראש לא לשנים וכו' und auch das. החדש הזה לכם מיעוט, ראשון הוא לכם מיעוט, מיעוט אחר מיעוט לרבות למלכים ולרגלים sprechen nur scheinbar für Raschi. Aus

Raschi hätte man auch statt ראש חדשים ,ראש החדשים erwarten sollen [1]).

Die Anmerkungen erläutern ferner zwei Aussprüche der Weisen ז"ל, die das החדש הזה in dem vom Kommentar entwickelten Sinne nehmen.

Wer über die sich erneuernde Mondessichel die Beracha spricht, empfängt im Anschauen Gottes sich offenbarende Herrlichkeit. Hier heisst es: החדש הזה, so auch im Meereslied: זה אלי ואנוהו. Wie einst Gottes Herrlichkeit sich den Vätern am Meere im Anblick überwältigender Wundertaten also offenbarte, dass sie, auf die sichtbar ihnen entgegentretende Gottesallmacht hinweisend, den gelobenden Vorsatz fassten: Gott, der in seiner Allmacht und Grösse sich ihnen zeigte, soll fortan auch Gott ihres Lebens sein, so bekennt jeder, der im Anblick des sich erneuenden Mondes segnend zu Gott aufschaut, dass dieser Vorgang am Himmel ihm Offenbarung des „Wirkers der Wahrheit" sei, dessen ordnendes Schöpferwort in dem gesetzmässigen Wandel der Himmelskörper, dessen Allmachtsnähe in dem natürlichen Lauf der Dinge sich ebenso offenbart, wie sie sich einst am Meere in der wunderbaren Lenkung und Gestaltung der Menschengeschicke unserem Auge enthüllte. —

Die Erfassung dreier Dinge sei Mosche so schwer geworden, dass Gott gleichsam mit dem Finger hin ihm gewiesen habe. החדש הזה לכם die Bestimmung der Mondesanfänge habe Gott ihm gezeigt. Wer vermöchte auch restlos das Geheimnis astronomischer Vorgänge enthüllen? —

וזה מעשה המנורה Die Menora habe Gott Mosche im einzelnen gewiesen. Denn gar tief und unergründlich erweist sich die Symbolik der Menora, die sich an ihre Gestalt, an ihre Masse und ihre Verzierungen knüpft. „Und selbst der Staubeshauch eines Lösungsversuchs, den das schwache Auge des Verfassers in

ihnen ergibt sich durchaus nicht, welche Uebersetzung von den Weisen ז"ל als die dem natürlichen Wortsinn entsprechende angesehen wurde. Der Erkenntnis, dass החדש הזה übertragen auch als erster Monat in der Reihe der Jahresmonate zu nehmen sei, hat sich Verf. ז"ל natürlich nicht verschlossen.

[1]) Darauf hat Verf. ז"ל bereits im Kommentar in anderem Zusammenhang hingewiesen. s. Komm. Ex. S. 100.

seinem Kommentar gewagt, nicht anders denn als schwankende Vermutung will er sich geben" [1]). Wer aber möchte Gottes Allmachtswort restlos erfassen? —

וזה לכם הטמא Auch bei der Nennung der acht Kriechtiere, die im Tode טומאה zur Folge haben, habe Gott Mosche „mit dem Finger" belehrt. Nach der tiefen Erläuterung im Kom. gehen die טומאה-Bestimmungen der Thora hinsichtlich נבלה und שרץ von טומאת מת aus. „Wie aber durch מת, durch die menschliche Leiche unmittelbar mit dem „gestorbenen Leib" die Vorstellung von der Unfreiheit, somit von der blos physischen Natur des Menschen überhaupt, nahe liegt, so wird diese Vorstellung auch durch jeden dem menschlichen Körper ähnlichen Leib geweckt, der der Gewalt des Todes erlegen. Es sind daher nur die dem Menschen in Körperbildung nahe stehenden Tiere, zunächst die grösseren Landsäugetiere jeder Art, deren Leichname, als נבלה, טמאים sind. Unter den kleineren sind es nur acht, שמונה שרצים, von denen die uns bekannten, Wiesel, Maus, Maulwurf ebenfalls zu den Säugetieren, und gehören sie wohl sämtlich zu den Wirbeltieren, deren Körperbildung sich nicht allzusehr von der Ähnlichkeit mit dem menschlichen Körper entfernt" (Kom. Lev. S. 235). Die obigen Anmerkungen schliessen daher mit Recht aus der Tatsache, dass das Gotteswort gerade diese acht Kriechtiere in ihrem Tode טומאה weckend sein lässt, auf besondere physiologische Ähnlichkeiten, die zwischen diesen Tierkörpern und dem Menschenkörper bestehen müssen, vielleicht jeder einzelne eine besondere, die vereint wunderbare Aufschlüsse über physiologische Eigentümlichkeiten des Menschenkörpers enthalten mögen. Die Erschliessung all dieser Geheimnisse mochten Mosche durch göttlichen Fingerzeig geworden sein.

---

[1]) So urteilt der Verf. ז"ל über seine genialste Forschung!

J. Br.

Kriegsgedanken.

„Er, der thront über dem Kreise der Erde, sodass ihre Bewohner Heuschrecken gleichen, der wie Luftdünnung die Himmel neigt und sie ausspannt gleich einem Zelte zum Bewohnen: der giebt noch jetzt Staatenlenker dem Nichts hin, der hat die Machthaber der Erde der Oede gleich gemacht! So dass sie nicht gepflanzt, auch nicht gesäet waren, auch nicht in der Erde ihr Stumpf wurzelt — auch wehte er gegen sie und sie verdorrten, der Sturm aber trägt wie Spreu sie hinweg. Wem wollt ihr nun mich vergleichen, dass ich ihm gliche? spricht der Heilige. Erhebt zur Höhe eure Augen und sehet: wer hat diese erschaffen, der in bestimmter Zahl ihr Heer heraufführt? Sie alle ruft Er mit Namen, — trotz der Fülle der Kraft und so überwältigend an Stärke, bleibt doch Keiner aus! —“ (Jes. 40, 22ff.)

Wir nennen die Geschichte, die von den Menschen auf der Erde gemacht wird, Weltgeschichte. Es stekt viel Grössenwahn in diesem Wort, wenn ihm das selbstherrliche Treiben der Menschen als das einzig Ausschlaggebende im Weltgeschehen vorschwebt. Wie kleinlich müssen Gott die Bestrebungen der wie „Heuschrecken“ auf der Erde sich tummelnden Menschen vorkommen, wie winzig muss Ihm ihr Aufwand an Macht erscheinen, Ihm, der die Himmel wie einen Schleier ausspannt! Gleichwohl kümmert sich Gott um die politischen Ereignisse auf Erden. Ja, der wirkliche Sieg kann nur von Gott erfochten werden. Eine Nation kann die andere nur unschädlich machen, sie „entwurzeln“ kann nur Gott. Aus dieser gewaltigen Rolle, die Gott im politischen Leben spielt, ergeben sich zwei Konsequenzen. Erstens: Ehrfurcht vor seiner Unvergleichlichkeit. Zweitens: Gehorsam gleich den himmlischen Wesen, die das göttliche „Aufgebot“ mit ihrer „Gestellung“ pünktlich befolgen.

*

Das jüdische Gesetz mit seinem Blutgenussverbot (Deut. 12, 23 ff.) will die bestialischen Instinkte der menschlichen Brust un-

terbinden. Selbst im Kriege wurde die Heiligkeit dieses Rituals hochgehalten, wie aus Sam. I. 14, 32 f. erhellt. Aus Jecheskel 33, 25f geht hervor, dass frivole Kriegslust mit mangelhafter Scheu vor dem Blute zusammenhängt. Erst im Lichte dieser Prophetenverse wird verständlich, warum die Thora bei ihrem Verbot des Blutgenusses [Deut. a. a. O.] sagt: „Iss es nicht, damit es dir und deinen dir nachfolgenden Kindern gut ergehe; denn du thust das, was in den Augen Gottes das Gerade ist.“ Die Scheu vor dem Blute verbürgt das Wohlergehen des Einzelnen und seiner Kinder; sie verhilft neben der Gesamtheit, der Nation, dem Staate auch dem Individuum zu seinem Recht; und sie macht den Krieg unmöglich, indem sie das starre Bestehen auf eigennützigen Rechtsstandpunkten durch das Billigkeitsprinzip des „Guten und Geraden“ verdrängt und damit den gewöhnlichen Ausbruchsherd des Krieges verschüttet.

*

Wer ein neues Haus gebaut hatte, ohne es eingeweiht zu haben, wer einen Weinberg gepflanzt hatte, ohne ihn zum Genuss gebracht zu haben, wer eine Frau sich angetraut hatte, ohne sie heimgeführt zu haben, wurde nach Deut. 20, 5 ff. beim Ausbruch eines רשות-Krieges für unabkömmlich erklärt. Das ist nicht weiter verwunderlich, wenn man bedenkt, dass für Israel das Jakob — יושב אהלים — Prinzip auch im Leben des Staates gelten sollte. Das völlige Aufgehen des Lebens im Schwert (על חרבך תחיה) war mit diesem Prinzip nicht vereinbar.

*

Der Gebrauch von falschen Massen und Gewichten ist „ein Abscheu Gottes“ (Deut. 25, 16), ein Verbrechen, dessen Schwere selbst עונש עריות überwiegt, weil es seiner Natur nach durch תשובה nur schwer gesühnt werden kann. (S. Komm. das.) Merkantile Sünden sind ein schleichendes Gift, welches über seine ursprüngliche Quelle hinaus das Blut des gesamten wirtschaftlichen Lebens zersetzt. Die Möglichkeit einer gründlichen כפרה für עונש מדות ist bei einem die ganze Welt umspannenden Handel vollends unterbunden. Sollte am Ende nur deshalb Krieg sein, weil der

Welthandel sühnebedürftig war und es für ihn keine andere כפרה gab als Durchschneidung seiner Adern?

*

Die Sünde wird in unseren heiligen Schriften, so z. B. Nedarim 32 b im Anschluss an Koheleth 9. 14, vielfach mit einer Festung verglichen. Dieses Bild verrät uns das Geheimnis, wie die Sünde zu bezwingen ist: wie eine Festung. Eine Festung auszuhungern, zu warten, bis die Sünde durch Krankheit, Alter usw. ihre Macht verliert, das ist kein Heldenstück. Der wahre Held wartet nicht, bis die Sünde sich von selbst ergiebt: er nimmt sie im Sturm.

*

Wenn im Judentum der Nationalismus seit jeher gehindert war, chauvinistisch auszuarten, so haben wir dieses der grossen Macht zu verdanken, welche die Idee der Menschheit auf die Gemüter ausgeübt hat. Nun wäre es aber ein Irrtum zu glauben, dass der Krieg — diese grausamste Verhöhnung der Idee der Menschheit — ausschliesslich der Ueberspannung der nationalen Idee entspringt. Die Hauptquelle des Krieges ist vielmehr die Ueberspannung eines reinmenschlichen Triebes, des Willens zur Macht. Das zeigt sehr anschaulich eine Midraschbetrachtung zum Todschlage Kajins (Tanchuma zu Gen. 4. 8): ויאמר קין אל הבל אחיו מה א"ל נחלק העולם ואני בכור ואטול פי שנים א"ל הבל אפשר א"ל קין א"כ אני נוטל יתר חלק על חלקי מקום שנתקבל בו קרבנך א"ל הבל לא תטול על דבר זה נפלה קטטה ביניהם שנא׳ ויהי בהיותם בשדה ולהלן כתיב (ירמי׳ כ״ו) ציון שדה תחרש. „Kajin sprach zu seinem Bruder Hewel. Was sprach er zu ihm? Wir wollen die Welt unter uns teilen, doch ich als Erstgeborener beanspruche das doppelte Mass. Hewel antwortete: Meinst Du wirklich? Darauf Kajin: Dann will ich wenigstens den mir gebührenden Teil um das heilige Fleckchen Erde vergrössern, wo dein Opfer wohlgefällig aufgenommen wurde (und wo sich einmal der heilige Tempel erheben wird). Hewel erwiderte: Nein, auch das sollst du nicht bekommen. — das war's, was ihren Streit veranlasste. Denn es heisst: „Und es war, als sie sich auf dem Felde befanden" an und einer anderen Stelle (Jirm. 26) heisst es: „Zion wird als Feld gepflügt". — Dass Gott Kajins Opfer verschmäht hatte,

bildete nur den Vorwand des Streites. Die wahre Ursache war die Konkurrenz bei der Verteilung der Welt. Kajin verbrämt sein Machtgelüst mit angeblich religiösen Motiven. „Zion wird als Ackerland gepflügt“: d. h. die höchsten Ideen werden niedriger Habsucht in Sold gegeben. Und so ist es bei allen Kriegsanlässen bis auf den heutigen Tag geblieben.

Diesen unseligen Willen zur Macht — wer könnte ihn bezähmen? Auch darauf giebt uns der Midrasch Tanchuma eine Antwort. שבת נעל בפניו bemerkt er zu Gen. 4, 15, „Der Sabbath war ihm ein mit sieben Siegeln verschlossenes Buch“, worin eine treffende Begründung der auf Kajins Verzweiflungsruf erfolgten Milderung des göttlichen Strafurteils liegt. Der einzige Milderungsgrund für Kajins unstillbaren Machthunger war der Umstand, dass ihm der Sabbath unbekannt war, dass Gott den Sabbath, der wohl schon seit dem siebten Schöpfungstage verkündet war, doch „eingeschlossen“ hatte für eine späteren Zeit, in welcher er zu einem das Leben beherrschenden und gestaltenden Gesetz erhoben wurde. Der Sabbath ist mit seinem איסור מלאכה der wirksamste Bändiger des Menschenanspruchs auf das Weltimperium. Eine Welt ohne Sabbath wartet vergeblich auf den ewigen Frieden. Der Wille zur Macht ist ein sabbathloses Werktagsgelüst, das in wilden Kriegen emporlodert, um sich schliesslich in seinen eigenen Flammen zu verzehren.

R. B.

Eine heikle Etikettenfrage.

Das Sicherheben von den Sitzen als Zeichen der Ehrfurcht ist eine Sitte, die wohl im allgemeinen als eine gesellschaftliche Zeremonie angesehen wird, die man ausüben aber auch unterlassen kann, ohne sich damit eines tragisch zu nehmenden Verstosses gegen die Gesetze der Moral schuldig zu machen; im Sinne des jüdischen Religionsgesetzes jedoch wohnt dieser Sitte eine nicht minder hohe Bedeutung inne, wie jeder anderen Norm, mit der die Thora das Zusammenleben der Menschen geregelt hat.

„Man ist verpflichtet, vor seinem Vater aufzustehen.“ Mit diesem Satze (Schulchan Aruch Jore dea 240, 7) will das Gesetz auch in das Verhalten des Kindes zum Vater einen Zug steifer Förmlichkeit, das Distanzbewusstsein der Etikettenregel verpflanzen. Nicht kameradschaftlich, wie die vorurteilslose moderne Anschauung es will, soll das Verhältnis zwischen Kind und Vater sein. Das Kind soll nie vergessen, wen es im Vater vor sich hat. Es hat seinen guten Grund, wenn der רמב"ן im Gegensatz zu Raschi im Verse „er fiel ihm um den Hals“ (Gen. 46, 29) nicht Josef sondern Jakob als Subjekt erklärt. Wenn Vater und Sohn nach langen Jahren des Fernseins ein unverhofftes Wiedersehen feiern, dann geziemt es wohl Jakob seinem Sohne Josef um den Hals zu fallen, nicht aber umgekehrt. Das Kind soll seinem Vater auch in einer Stunde der Erregung nicht um den Hals fallen, sondern durch ehrfürchtigen Handkuss seinen Gefühlen einen förmlichen, disziplinierten Ausdruck verleihen. Sollte nicht auch der in vielen jüdischen Kreisen, zumal im Osten heimische Brauch, dass Kinder ihre Eltern nicht kameradschaftlich mit „Du“ sondern etikettenhaft mit „Sie“ anreden, weit entfernt, eine lächerliche Steifheit zu sein, vielmehr seine gute Begründung in den Regeln jener jüdischen Grandezza haben, wie sie der רמב"ן als schon in der Patriarchenzeit bestehend annahm?

Nicht spielerisch sind die jüdischen Sitten, sondern ernst, erwachsen auf dem Boden einer vom Gottesgeist getränkten Anschauung von Welt und Leben. Man kann darum auch nicht im

eigentlichen Sinne von jüdischen Etikettenregeln sprechen. Dem Begriff der Etikette haftet eine erhebliche Dosis vom Leerem, Konventionellem, Borniertem, Spielerischem an. Sie gehört mehr zu den Verzierungen als zu den Faktoren des Lebens. Das Judentum kennt in seiner ernsten Schwere keine Lebensornamentik, sondern nur ein Lebensgesetz, in welchem auch die äusseren Formen des gesellschaftlichen Lebens mit dem ganzen Pathos des jüdischen Ernstes umkleidet werden. Daher wir uns auch nicht wundern dürfen, wenn in unseren heiligen Schriften die heikle Etikettenfrage, welches Verhalten in Bezug auf das Sicherheben vom Sitze geboten ist, wenn der Sohn der Lehrer seines Vaters ist. eindringliche wissenschaftliche Behandlung erfährt.

Es stehen sich hier zwei Ansichten gegenüber: die des רא"ש auf der einen, die des רמב"ם auf der anderen Seite. Nach dem רא"ש sind beide verpflichtet, der eine vor dem andern aufzustehen. Der Sohn vor seinem Vater aber auch der Vater vor seinem Sohne, weil er der Schüler seines Sohnes ist. Diese Ansicht des רא"ש ist Kidduschin 33b begründet. Daselbst werden folgende zwei Fragen behandelt. 1. Ist der Sohn, wenn er der Lehrer seines Vaters ist, verpflichtet, vor seinem Vater aufzustehen? Antwort: רב יהודה war der Lehrer seines Vaters רב יחזקאל. Gleichwohl rief שמואל einmal רב יהודה zu: קום מקמי אבוך, erhebe dich vor deinem Vater! — Da sich aber die גמרא mit dieser Antwort nicht zufrieden giebt, weil שאני רב יחזקאל דבעל מעשים הוא דאפילו מר שמואל נמי קאים מקמיה einem so ungewöhnlichen Manne wie רב יחזקאל gegenüber, dem selbst מר שמואל durch Aufstehen seine Reverenz bekundete, es nicht zu verwundern ist, wenn auch sein Sohn trotz seiner Eigenschaft als Lehrer seines Vaters hierzu verpflichtet ist, so bleibt die Frage, die normale Fälle im Auge hat, schliesslich doch unentschieden. 2. Ist der Vater, wenn er der Schüler seines Sohnes ist, verpflichtet, vor seinem Sohne aufzustehen? Antwort: ר' יהושע בן לוי sagte einmal: Wäre mein Sohn nicht mit dem בית נשיא verschwägert, dann passte es sich nicht für mich, vor ihm aufzustehen. — Da dieser Ausspruch doppelsinnig ist. — nur dann, wenn es gewiss wäre, dass ר' יהושע בן לוי als Lehrer seines Sohnes seinen Ausspruch tat, könnte daraus gefolgert werden, dass er als Schüler seines Sohnes sich vor ihm erhoben hätte, auch wenn er nicht mit dem בית נשיא verschwägert gewesen wäre, nicht

aber, wenn er als Vater seines Sohnes sprach — so bleibt die Frage, die auch hier normale Fälle betrifft, schliesslich doch unentschieden. Daher der רא"ש nach dem allgemeinen für ספיקא דאורייתא geltenden Grundsatz in beiden Fragen erschwerende Entscheidung trifft.

Anders entscheidet der רמב"ם: Der Vater ist nicht verpflichtet, vor seinem Sohne aufzustehen, obwohl dieser sein Lehrer ist, wohl aber ist der Sohn verpflichtet, vor seinem Vater aufzustehen, obwohl dieser sein Schüler ist. (ממרים 6, 4). Der כסף משנה z. St. sucht an der Hand des ר"ן nachzuweisen, dass die Entscheidung des רמב"ם auf dem Jeruschalmi beruht, wo uns (פ"ק דקדושין) die rührende Art geschildert wird, wie ר' טרפון seine Mutter ehrte, (s. das.)

Während in der ת' מנחם עזריה סי' ע"א der Entscheidung des רמב"ם der Vorzug vor der des רא"ש gegeben wird (s. ש"ך), bekennt sich der רמ"א zur letzteren mit der Einschränkung, dass der Sohn auf die ihm seitens des Vaters gebührende Ehrerweisung freiwillig verzichten kann, vorausgesetzt, dass durch diesen Verzicht kein בזיון התורה (Verunglimpfung der Thora durch Antasten der Ehre ihrer Träger) entsteht. Dieser Möglichkeit wird am besten dadurch aus dem Weg gegangen, dass Vater und Sohn, die zu gegenseitiger Ehrerbietung verpflichtet sind, einander möglichst aus dem Wege gehen, damit sie nicht der Gefahr einer ungebührlichen Behandlung beiderseits sich aussetzen; wie vom מהר"ם (R. Meir aus Rothenburg) berichtet wird, der sich aus diesem Grunde, seitdem er eine Thoragrösse ward, von seinem Vater fernhielt und sich auch den Besuch seines Vaters verbat. (Vgl. ט"ז z. St.)

Wir möchten dieser für uns massgebenden Entscheidung des רמ"א eine aktuelle Bemerkung anfügen. Mit dem Aufstehen vor dem רב nimmt man es nicht in allen Gemeinden genau. Dieses Lüften des Sitzes empfinden auch orthodoxe Zeitgenossen als altfränkischen Ueberfluss. Diese Emfindung hängt einerseits mit dem Schwinden der כבוד התורה, andererseits mit der Verschiebung der Aufgaben des Rabbinerberufes zusammen. Seitdem sich Jedermann einbildet, er müsse unbedingt eine Weltanschauung haben, er sei kraft des ihm zustehenden Selbstbestimmungsrechtes befugt, die Thora auf ihren Wahrheitsgehalt zu prüfen, seitdem ferner der רב nicht autoritativer Träger und Vertreter der Thora, sondern israelitischer Kultusfunktionär mit hoher oder mässiger oder geringer

Besoldung ist, seitdem ist aus dem jüdischen Volksempfinden jener Geist des Heiligen, Gemessenen, der Geist jener respektvollen Demut geschwunden, der die gewissenhafte Beobachtung der כבוד התורה-Etikette zur Weihe einer religiösen Zeremonie erhebt. R. Meir aus Rothenburg und sein Vater sind sich aus dem Weg gegangen nicht aus einer Empfindung hochtrabenden Stolzes oder kleinlicher Pedanterie heraus, sondern weil sie, noch gänzlich unberührt von dem Gifthauche modernen Persönlichkeitsdünkels, auch in die Art, wie sie die gesellige Beziehung zwischen Vater und Sohn, zwischen Lehrer und Schüler empfanden, die ängstliche Scheu vor der Sünde hineintrugen, und weil ihnen der Widerstreit zwischen כבוד אב und כבוד התורה als ein schier unlöslicher Konflikt von tragischer Grösse erschien. Es ist nicht an dem, dass unsere Altvordern uns blos in der Virtuosität übertrafen, all ihr Grosses und Kleines in ein, wie man spricht, scholastisch ausgeklügeltes System von eisernen Regeln zu pressen, oder, wie man vernünftiger spricht, dass sie uns in der Tiefe ihres Lebensernstes voraus waren: sie hatten auch mehr Takt, mehr Lebensart, mehr Anstand, mehr Gemütstiefe und Seelenreichtum, sie waren auch feingeistiger, edelsinniger und — gebildeter als wir.

R. B.

Die drei Weltübel.

Dort wo die Bibel anfängt, uns von Jakobs Tod zu erzählen: „Als nun die Tage Israels dem Ende sich näherten“ (1. B. M. 47, 29), bleibt der Midrasch Tanchuma nachdenklich stehen und deutet auf den 8. Vers im 8. Kapitel des Buches Koheleth hin: „Nicht ist der Mensch Herrscher über den Geist, dass er zu tilgen vermöchte den Geist: Keinen Herrscher giebts am Tage des Todes, keine Entlassung giebt's vom Kriege, und es rettet der Frevel seinen Täter nicht.“ Was liegt diesem Fingerzeig zugrunde? Wir wollen den Versuch einer zeitgemässen Deutung wagen.

Drei Weltübel giebt's. An drei Uebeln krankt die Welt. Der Tod, das Böse, der Krieg. Der Tod ist das physische, das Böse das moralische, der Krieg das politische Weltübel. Die Zusammenstellung dieser drei ist nicht zufällig. Sie gehören zusammen. Sie haben einen innigen Bund geschlossen, bestimmt, den Menschen zu quälen, zu beugen und ihm das Bewusstsein einzupflanzen, dass er an der bestehenden Ordnung der Dinge nichts ändern kann. Der Mensch kann weder den Tod abschaffen, noch kann er das Böse abschaffen, noch kann er den Krieg abschaffen.

Keinen Herrscher giebt's am Tage des Todes. So stolz sich die Medizin entwickelt hat und noch weiter entwickeln kann, den Zerfall des Leibes wird sie niemals aufhalten können. Alle Versuche, die Gesetze der Physis aufzuheben, werden am Tode und seinen Vorboten zerschellen. Und es rettet der Frevel seinen Täter nicht. Auch das Böse ist ein ehernes Weltgesetz. Wir können das Böse beklagen, ebenso wie wir uns über unsere Ohnmacht dem Tode gegenüber grämen können, wir können es aber nicht beseitigen, ebensowenig wie wir den Tod abschaffen können. Beides geht über unsere Kraft.

Bis zu diesem Punkte deckt sich das moderne Bewusstsein mit dem jüdischen. Beim dritten Weltübel jedoch trennen sich die Wege. Die Pazifisten sind hier gläubiger als die jüdische Anschauung. Die Pazifisten glauben, dass es den Menschen aus eigener Kraft gelingen könne, ja gelingen müsse, den Krieg abzuschaffen. An die Abschaffung des Todes, an die Abschaffung des Bösen glauben sie nicht, doch sie glauben an die Abschaffung des

Krieges, Die jüdische Anschauung sagt: Es giebt keine Entlassung vom Kriege. Abgeschafft wird der Krieg erst werden können, wenn auch der Tod und das Böse von der Erde schwindon. Die drei Weltübel werden gleichzeitig beseitigt werden: am Ende der Zeiten.

Ist aber auch der Mensch nicht also Herrscher über den Geist, dass er zu tilgen vermöchte den Geist, kann er auch die Gesetze der Welt nicht aufheben und beseitigen, so kann er doch, wenn er will, sie bezähmen und überwinden. Als die Tage Israels dem Ende sich näherten, versammelten sich die Kinder um sein Lager und der sterbende Vater gab ihnen ein Beispiel des Sterbens, das ebenso strahlend war, wie das Beispiel seines Lebens. Wer so stirbt, wie Israel starb, wer im Augenblick des Todes von der Ewigkeit des persönlichen Seins so tief durchdrungen ist, wie Israel in seiner Todesstunde, der hat den Tod, wenn auch nicht als Weltübel getilgt, so doch als Schreckgespenst aus seinem persönlichen Bewusstsein vertrieben.

Was gegenüber dem Tode möglich ist, das ist auch gegenüber den beiden anderen Weltübeln möglich. Ganz gewiss rettet der Frevel seinen Täter nicht. Das Böse giebt die Bösen nicht preis. Jedoch wenn auch nicht getilgt, so kann doch das Böse überwunden werden, wenn das Gute im Menschen sich von Fall zu Fall, wenn auch in schweren Kämpfen, sich als die stärkere Macht erweist. Ganz gewiss giebt es keine Entlassung vom Kriege. Eines jenseitigen Eingriffs wird es einst bedürfen, um den Krieg gleichzeitig mit dem Tode und dem Bösen zu tilgen. Jedoch wenn auch nicht getilgt, so kann doch der Krieg überwunden werden, wenn das Friedensbedürfnis im Menschen sich von Fall zu Fall, wenn auch nach schweren Kämpfen, alr die stärkere Macht erweist. Soll freilich der Krieg bis zur Erschöpfung der Parteien fortgeführt werden, dann sind es nicht die Menschen, die den Krieg führen, dann ist es der Krieg, der die Menschen führt, und es wird der Krieg zu einem Weltübel, dessen Unbesiegbarkeit selbst die des Todes und des Bösen übertrifft.

R. B.

שחיטה כשרה בזר.

בגמרא ברכות דף ל״א ע״ב איתא אמר ר׳ אלעזר שמואל מורה הלכה לפני רבו היה שנא׳ וישחטו את הפר ויביאו את הנער אל עלי, משום דוישחטו את הפר הביאו את הנער אל עלי, אלא אמר להו עלי קראו כהן ליתי ולשחוט חזינהו שמואל דהוו מהדרי בתר כהן למשחט. אמר להו למה לכו לאהדורי בתר כהן למשחט שחיטה בזר כשרה וכו׳.

המאמר הזה כולו מוקשה הא הקרבת קרבנות לא פסקו כל משך הזמן מימות משה ואהרן ואיך לא ידעו מזה שאין צריך כהונה בשחיטה וכי לא אירע בשום פעם להורות הלכה זו עד שנשתכחה לגמרי.

ונראה לי לישב כך דהנה איתא במס׳ חולין דף י״ז פליגתא דר׳ ישמעאל ור׳ עקיבא, ר׳ ישמעאל סבר לעולם היו ישראל מצווין על מצות שחיטה אפילו במדבר אלא שנאסרו בבשר תאוה והוכרחו במדבר לאכול רק קדשים ורש״י בד״ה נאסר להם בשר תאוה כתב שאינם יכולים לאכול אלא בשר שלמים ואי היו שוחטים בלא קרבן היו עונשים כרת יעו״ש, ור׳ עקיבא סבר בשר תאוה לא נאסר מעולם רק בשר נחירה הותר להם. וביומא דף מ״ב ע״א כתבו התוספת בד״ה שחיטה בשם רבינו יעקב מאורלייו״נש דלאו עבודה היא דנוהגת גם בחולין, פירוש הלכך שחיטה בקדשים לאו עבודה היא מדנוהגת גם כן בחולין, ועבודה היא רק אם נוהגת בקדשים לבד, היוצא לנו מזה דעבודה נקראת רק אם אינה נוהגת גם בחולין. גם שם בתוספת דף ל״ב בד״ה א״כ כתבו דאם מירוק מעכב בקדשים ולא בחולין שוב הוה עבודה ולא יהיה כשר אלא בכהן גדול עיי״ש. לפי״ז יתיישב שפיר בזמן שהיו ישראל במדבר ממה נפשך היתה שחיטה עבודה, לר״ע כיון דחולין ניתר בנחירה וקדשים היו צריכים שחיטה בודאי היתה שחיטה עבודה, ולר׳ ישמעאל לא היתה שום שחיטה בחולין דבשר תאוה נאסר להם. א״כ לשניהם שחיטת קדשים היתה צריכה כהן; וכשנכנסו לארץ בזמן הגלגל הותרו הבמות אז כל עבודות היו כשרות בזר דאין כהן בבמה כמבואר בזבחים דף קי״ג וקי״ט הלכך כל משך הזמן ההוא לא היה מקום להדין שחיטה כשרה בזר, דבמדבר באמת היתה פסול בזר לפי שאז היתה עבודה כנ״ל, ובגלגל גם שאר עבודות כשרות בזר, אך בעת שבאו לשילה ונאסרו הבמות כמבואר שם דף קי״ב וחזרה שוב עבודה להיות בכהנים, והשחיטה אז נוהגת בחולין גם כן דבארץ הותר להם בשר תאוה אליבא דר׳ ישמעאל, ונצטוו על הלכות שחיטה גם בחולין אליבא דר׳ עקיבא, אזי פסקה שחיטה מלהיות עבודה מדנוהגת גם כן בחולין ורק אז נתפתר הדין דשחיטה כשרה בזר, והן לא ידעו לחלק בין משכן שילה למדבר לכך הוו מהדרו בתר כהן עד ששמע שמואל וחלק דמשכן שילה נשתנה מכל הקודמין לפניו ודו״ק.

ש. פישער.

Literarisches.

Ernst Horneffer, Am Webstuhl der Zeit. Alfred Kröner, Verlag in Leipzig.

„Zwei Ideale haben bisher die geistige Welt der europäischen Kultur bstimmt: Das Ideal der Persönlichkeit und das Ideal der Gemeinschaft, entsprechend den beiden Polen, zwischen denen sich alles geschichtliche Leben der Menschheit bewegt, das eine verkörpert in der Persönlichkeitskultur der Antike, das andere verherrlicht in dem sozialen Geiste des Chrisentums. Seitdem sich das antike Ideal neben dem christlichen Ideal in der europäischen Bildung der Neuzeit Geltung zu verschaffen suchte, ist der Wunsch aller Besten und Edelsten darauf gerichtet gewesen, beide Ideale in eine höhere Einheit aufzulösen. Aber anstatt sich aufeinander zuzubewegen, haben diese Ideale sich anscheinend immer weiter von einander getrennt, bis sie in der Philosophie Nietzsches, der dem antiken Persönlichkeitsideal erst die volle Naturkraft einzuhauchen strebte, in schroffstem Widerspruche auseinandertraten. Indessen, wenn Gegensätze in der fernsten Spannung zu einander stehen, pflegt ein Umschwung zu geschehen, pflegen sie plötzlich einander zu suchen, um eine höhere Einheit zu schaffen. Das scheint mir die religiöse Aufgabe der Gegenwart zu sein. Diesem Gedanken dient mein Buch."

F. Köhler, Kulturwege und Erkenntnisse. Leipzig 1916. Verlag von Johann Ambrosius Barth.

Ein Buch, das mehr Belesenheit als Tiefsinn atmet. Es anerkennt die religiöse Sehnsucht unserer Zeit als einen wertvollen Kulturfaktor, möchte aber die sogenannte Kirchenreligion durch das Surrogat einer mehr innerlich erlebten Religion überwunden haben und ist daher von positiv Gläubigen mit Vorsicht zu geniessen.

L. Braun, Lebenssucher. Roman. Verlag von Albert Langen in München. — Ein Zeitroman grossen Stils. Unmittelbare Ver-

gangenheit und Gegenwart verbinden sich darin, all ihrer widerspruchsvollen Gegensätze ungeachtet, zu einem einheitlichen Ganzen. Die grosse Rätselfrage unserer Zeit: wie konnte aus der anscheinend durchaus dekadenten Gesellschaft der letzten Jahre das machtvollstarke Handeln, das heroische Geschehen entstehen, das wir in Deutschland mit staunender Bewunderung erleben, — findet in L. Brauns Roman eine künstlerische Antwort. Die literarischen, sozialen und religiösen, niemals zum Ziel führenden Anläufe, die ganze irrlichtelierende Sehnsucht der eben erst verflossenen und doch in so ferner Weite uns erscheinenden Zeit, lebt in bildnerischem Reichtum wieder auf. Die Dissonanzen lösen sich in die Harmonie eines von aller Schwächlichkeit sich befreienden Heroismus, als dieser Zeit aus all ihren Irrungen und Wirrungen heraus, der Krieg mit seiner erschütternden und erhebenden Tragik den Weg weist, auf dem sie ihr wahres Wesen findet. So entsteht in diesem Werk in zahlreichen Gestalten und im Rahmen einer spannenden, farbenreichen Handlung die Gegenwart lebendig, und wir können in ihm einen Zeitroman von wirklich innerlicher Grösse erblicken und willkommen heissen.



Jahrgang 3. Heft 2.

Der Jenseitsglaube im Krieg.

Anderthalb Jahre geht der Tod um in der europäischen Welt. Die blühendsten Menschen rafft er hin, zum Teil noch ehe sie zu klarem Bewusstsein ihrer selbst und der Aufgaben, die ihrer im Leben harren, gelangt sind. Denn was weiss ein achtzehnjähriger junger Mensch, dem ein Granatensplitter den Lebensfaden durchreisst, vom Leben? Singend, berauscht, naiv, unbewusst der unendlichen Hoheit eines idealen Opfertodes, opfert sich unsere Jugend auf des Vaterlandes Altar. Und während sich auf den Kriegsschauplätzen in Ost und West, in Nord und Süd Soldatengräber an Soldatengräber reihen, verharrt daheim die ungezählte Schar der trauernden Hinterbliebenen in bald stillem, bald lautem, bald haderndem, bald dumpfem, doch immer verzweifelndem, händeringendem Schmerz. Als ob es kein Jenseits, keine Unsterblichkeit der Menschenseele gäbe!

Zwischen der Gewissheit einer jenseitigen Fortdauer des hieniedigen Daseins auf erhöhter, von irdischem Anhängsel losgelöster Stufe und dem verzweifelnden Schmerze über den Tod eines teuren Angehörigen waltet ein schier unlöslicher Widerspruch. Wenn es wahr ist, dass im Grabe neben dem Leibe nicht auch

die Seele eingeschaufelt wird, wenn das Bewusstsein vom Jenseits nicht blos als poetische, stimmungsvolle Phrase in unserer Phantasie, sondern als stolze, durch Gottes Autorität gestüzte und verbürgte Wahrheit in unserem Herzen lebt, warum sollten wir da nicht die Gestorbenen beneiden statt sie zu beklagen, warum sollten wir da den Tod nicht als beglückende Erlösung von irdischer Mühsal empfinden und feiern dürfen?

Restlos können wir diesen Widerspruch nur lösen, wenn wir das Leben vor dem Tode nicht nur als ein Recht, sondern mehr noch als Pflicht begreifen. Wir müssen hier ausharren, so lange es geht. Wir dürfen das Diesseits nicht freiwillig mit dem Jenseits vertauschen. Und wir müssen nicht blos leben, wir müssen auch gerne leben. Wir müssen das Leben lieben. Wir müssen am Leben hängen. Wir müssen das Zusammenleben mit unseren Angehörigen als Glück empfinden und den plötzlichen Abbruch eines Lebenslaufes als strafenden Eingriff der göttlichen מדת הדין beklagen. Welch schönes Jenseits uns auch immer bevorstehen mag, so müssen wir uns doch auch mit dem minder schönen Diesseits so fest und innig verwachsen fühlen, dass ein Aufhören des irdischen Lebens auf unser Gemüt immer wie eine schmerzliche Katastrophe wirkt. Nirgendwo feiert das diesseitige Leben als Pflichtbegriff einen stolzeren Triumph, als in der Thräne, die wir über den Tod eines im Tode zu jenseitigem schönerem Leben erwachten Nebenmenschen weinen.

Weinen dürfen und sollen wir, doch niemals verzweifeln. Denn mehr noch als in Friedenszeiten bietet im Kriege der Glaube an das Jenseits dem trauernden Gemüte Beruhigung und Trost. Wie sollen wir es aber anfangen, mit unserem an moderner Bildung gereiften Verstand diesen wundersamen Glauben zu vereinen? Unsere alten Philosophen haben sich redliche Mühe gegeben, diesen Glauben als ein logisches Postulat zu erweisen. Es giebt für die Unsterblichkeit der Menschenseele einen ontologischen Beweis, einen theologischen Beweis, einen moralischen Beweis, einen historischen Beweis. Gehen wir sie einmal in raschem Fluge durch.

Schon Plato hat in seinem Phädon die Unsterblichkeit ontologisch zu beweisen gesucht. Sterben können nur stoffliche Dinge. Die Seele aber widerstrebt ihrem unsterblichen Wesen nach der durch den Tod bewirkten Auflösung der Teile. Was sollen wir mit diesem Beweise anfangen? Bedarf es eines Beweises, dass

eine als unstofflich d. h. als unsterblich vorausgesetzte Seele unsterblich ist? Gebe ich einmal zu, dass in mir eine Seele und dass diese Seele unstofflich ist, dann verzichte ich gerne auf das gutgemeinte apologetische Geschenk, das sich mir in dem Nachweis ihrer Unsterblichkeit präsentiert. Wer überhaupt verspürt in Kriegszeiten noch jenen leidigen Drang, religiöse Gewissheiten logisch unterbauen zu wollen! Wer im Granatenungewitter steht oder als Daheimgebliebener genug Einfühlungsvermögen besitzt, um die gewaltigen Sensationen eines zwischen Leben und Tod schwebenden Frontsoldaten nachzuempfinden, wer an die grausigen שמע ישראל-Rufe denkt, unter welchen unsere armen Glaubensgenossen, die als Väterchens liebe Juden für die Befestigung des Moskowitertums kämpfen müssen, in den Todesschlund der masurischen Seen versanken, wer sich das zehrende Heimweh, die Todesmattheit, die Sehnsucht nach Ruhe und Frieden vergegenwärtigt, die bei allen Beteuerungen mannhaften Durchhaltens bis zum endgültigen Siege nicht zum wenigsten in den Reihen unserer Feinde herrscht — wen mit einem Worte in diesen unglaublichen Zeitläuften der Menschheit ganzer Jammer erfasst hat, der hat heute weder Sinn noch Zeit für ein grämliches Zweifeln an Dingen, deren Dasein und lebendige Wirkung vielleicht aus den kalten Regionen des logischen Kalküls doch nie und nimmer aus dem wärmeren Gefühlsbereiche des menschlichen Herzens verbannt werden könnte, der wird heute tiefer als je überzeugt sein, wie alles Elend der diesseitigen Welt nur aus der Zurückdrängung des Geistigen, Seelischen, Göttlichen aus dem Streben und Zusammenleben der Menschen und Völker stammt und wie all der Jammer, der zur Zeit die europäische Welt belastet, sicherlich hätte vermieden werden können, wenn all die jenseitigen Ahnungen, Hoffnungen und religiösen Emotionen, die das Wort „Seele“ umfasst, den Inhalt dessen, was man unter europäischer Kultur versteht, so wesentlich bestimmen würden, wie die auf die Erforschung und Bezwingung des Diesseits gerichteten Ideale einer bei allem idealistischen Getue doch durch und durch materialistisch gesinnten Welt.

Unter all den jugendlich frohen Menschen, die da seit nunmehr anderthalb Jahren aus dem liebevoll umhegten Bereich ihrer Kindheits- und Jugendträume in Tod und Graus hinausgezogen sind unter dem Klange von Soldatenliedern, die mit ihren halb

stolzen, halb wehmütigen Melodien einem zum Weinen nahe gehen: — „In der Heimat, in der Heimat, da giebts ein Wiedersehen“ —: da ist keiner unter diesen Jünglingen, der das Wiedersehen der Heimat nicht als sein schönstes Lebensglück empfände. Sie alle sind sich ja der Halbheit bewusst, zu der möglicherweise die Pflicht des Heldentodes sie mitsamt ihrem Lebenswerke verurteilt. Noch liegt erst ein kleiner Teil ihres Lebens hinter und der grösste vor ihnen. Noch sind sie zu voller Entwicklung dessen, was in ihnen liegt und wozu sie die Vorsehung vielleicht berief. nicht gelangt. Hat Jemand die stolzen Begabungen, die Talente, die Genies gezählt, die der Weltkrieg in den Soldatengräbern verscharrt? Es muss auch, und damit trösten sich die naturwissenschaftlich denkenden Betrachter des Krieges, fragmentarische Lebensläufe, unausgereifte, weil zertretene Lebewesen, vom Sturmwind entführte und im Äther sich auflösende, verschwindende Pflanzen-, Tier- und Menschenkeime geben. Es muss doch nicht jeder Mensch am Leben bleiben. Auch die Tiere und Pflanzen bleiben nicht alle am Leben. Und es hiesse doch der Zeugungskraft des menschlichen Genius misstrauen. wollte man den Aderlass einer Generation gleich als beginnenden Zerfall oder auch nur als nennenswerte Schwächung des Menschengeschlechtes selber beklagen. Dieser kühlen Betrachtungsweise, die sich als wissenschaftlich geriert, in Wahrheit aber nichts anders als ein Symptom einer Art moralischer Herzverkalkung, nichts anders als eine Ertötung des natürlichen Empfindens von geradezu künstlicher Grausamkeit ist, wird sich ein religiös fühlendes Herz niemals befreunden können. Was wäre eine Religion, die den ewigen Wert und, was ja schliesslich dasselbe ist, das ewige Leben der einzelnen Persönlichkeit nicht höher einschätzen würde als die Gesamtheit aller vermeintlichen Segnungen, die dem wissenschaftlichen Denken aus der Begründung einer logisch haltbaren und für Jedermann handlichen Weltanschauung erwachsen könnten! Was wäre das für eine Religion, die nicht mitten im Sturm und Wetter der Zeiten sich niederbeugte zu jedem einzelnen Wesen, das da am Wegrande der Weltgeschichte zu verbluten und zu verzweifeln droht, um ihm in der Gewissheit der jenseitigen Fortdauer den Trostesbecher zu reichen, der ihm unter dem Donner der Kanonen, beim ehernen Schritt des alles aufsaugenden und in Sold zwin-

genden Staatsgedankens zum Bewusstsein seiner selbst verhilft Darauf allein, auf dieser durch das religiöse Bewusstsein verbürgten Existenzberechtigung des Individuums neben dem Staat, beruht in der Zeit des Weltkrieges fester noch als in Friedenszeiten der teleologische Beweis für die Unsterblichkeit der Menschenseele.

Wir sind von der Güte und Gerechtigkeit der deutschen Sache überzeugt. Wir sind von der Perfidie Albions, der ethischen Minderwertigkeit des Zarismus und der verlogenen Rachsucht und Selbstgefälligkeit der Franzosen so innig durchdrungen, dass wir an der Gerechtigkeit des Weltschicksals sicherlich irre würden, wenn plötzlich — was ja freilich nach menschlicher Berechnung so gut wie ausgeschlossen ist — die Kriegsfortuna uns schnöde im Stiche liesse. Wie aber würden und müssten wir im Angesichte einer solchen Schicksalswendung unser unfreundliches Geschick mit unserem guten Gewissen vereinen? Nur durch ein tiefes Durchdrungensein von der jenseitigen Fortdauer des göttlichen Weltgerichts, nur durch ehrliche Anerkennung, dass alles, was im Rahmen der irdischen Verhältnisse an Gutem und Bösem den Individuen und Staaten zustösst, wenn anders der Gerechtigkeitsbegriff keine aufgeblasene Farce ist, hinausweist in eine andere Welt, wo sich der hienieden so schwer vermisste gerechte Ausgleich vollzieht. So müsste im Jahre des Weltkrieges, aus einer philosophischen Demonstration zum Gipfelpunkt höchster politischer Weisheit erhöht, der moralische Beweis für die Unsterblichkeit der Menschenseele lauten.

Und nun der historische. Die Geschichte zeigt, dass kein Volk je über die Erde gegangen ist, das nicht irgendwie den Glaube an die Unsterblichkeit als köstlichen Schatz seiner Gedanken und Gefühle behütet hätte. Die Inder und Egypter, die Babylolier und Assyrer, die Grichen und Römer, die Höllenfahrt der Istar, die Avesta bei den Parsen, die Sage von der Walhalla, der Kultus der Manen — : jedes Volk hat sich sein Aulom habbo in der seiner geistigen und sittlichen Höhe entsprechenden Form konstruiert — und wenn heute im Lager unserer Feinde die Vertreter der verschiedensten Kulturstufen und -Formen sich im Hasse gegen die Zentralmächte vereinen, so ist die Ahnung von der Existenz einer jenseitigen Welt das übelste Bindeglied gerade nicht, das den überfeinerten Westeuropäar auch in der Seele des neben ihm

kämpfenden Senegalnegers die ersten Spuren eines zwar primitiven doch immerhin verwandten Menschentums erblicken lässt. Was immer auch an Kulturgütern von übereifrigen Nationalisten als Früchte, gereift am Baume des Nationalismus, erwiesen wird — die unsterbliche Menschenseele ist kein nationaler Begriff.

Wir sehen: so überholt durch den Fortschritt des modernen Denkens die traditionellen Beweise für den Jenseitsglauben uns auch in Friedenszeiten anmuten mochten, der Krieg mit seinem gewaltsamen Zurückwerfen der Kulturwelt auf die Urformen der menschlichen Leidenschaften bringt es dennoch fertig, aus jenen Beweisen Gefühlselemente herauszuholen, die uns im Sturm und Graus unserer Tage als ewig wertvoll und unverlierbar dünken.

Wahrhaft lebenerzeugend wird freilich das zunächst nur gefühlsmässig Erkannte erst dann, wenn es zum Bestandteil einer ausgereiften, unerschütterlichen, weil im Boden tiefer und umfassender Kenntnis des Religiösen verankerten Ueberzeugung geworden ist. Und so wird auch der Jenseitsglaube, der uns im Kriege wie ein Gnadengeschenk von rätselhafter Herkunft zufällt, erst dann zu einer wirklichen Lebensmacht werden, wenn wir ihn als tragenden Pfeiler eines von uns als absolut bindend und verpflichtend hingenommenen religiösen Lehrsystems erkannt haben. Was wäre das Judentum ohne diesen Glauben! Allerdings die christliche Theologie kann sich ein Judentum ohne Unsterblichkeit und Wiederauferstehung sehr wohl denken. Aus der besten als einsilbigen Art, wie sich das alte Testament über diese Frage ausspricht, aus dem Schweigen der Thora über das Wie des Seelenlebens nach dem Tode und ihrem Verzicht auf ausdrückliche dogmatische Festlegung des Gewissens auf den Glauben an das ewige Leben folgert die christliche Theologie seit ja, dass dieser Glaube gar nicht auf dem Boden des alten, vielmehr nur auf dem des neuen Testamentes heimisch sei. Ueber die Unhaltbarkeit dieser theologischen Lehrmeinung, die übrigens nur der traditionellen Gepflogenheit der christlichen Theologen entspricht, die köstlichsten Wahrheiten des Judentums den christlichen „Ueberwindern“ desselben zuzuschreiben, ist schon manch treffliches Wort, u. a. auch von S. R. Hirsch in seiner Kampfschrift gegen die bremischen Pastoren gesagt worden, weshalb wir uns an dieser Stelle darauf beschränken wollen, die interessante Wandlung festzustellen, die sich in neuerer

Zeit bezüglich des Verhältnisses der christlichen Religion zum Jenseitsglauben in manchen christlich-theologischen Kreisen vollzogen hat. So zeigt z. B. die von dem Frankfurter Pfarrer Zurhellen veranstaltete Untersuchung über Jathos Theologie und die religiöse Krisis der Gegenwart, dass es eine grosse Täuschung sei, wenn heutige Christen annehmen, dass ihr Glaube an ein Wiedersehen und Weiterleben nach dem Tode sich mit dem bezüglichen Glauben der alten Christenheit decke. Das sei nicht der Fall, nicht einmal im Ganzen und Grossen, wieviel weniger in den Einzelheiten. Es giebt eine modern-theologische Hypothese, welche die Quellen des christlichen Jenseitsglaubens weder im alten noch im neuen Testament, sondern in der persischen Religion zu finden glaubt.

Wir dürfen diese Anschauungen ruhig an uns herankommen lassen, denn wir werden sie ruhig an uns vorübergehen lassen. Wir, d. h. die im Thorageiste und Thoraleben verankerten Bekenner des alten Testaments, haben schlechterdings kein Empfinden dafür, warum der Jenseitsglaube sollte problematischer sein als der Glaube an einen persönlichen Gott. Wenn es einen ewigen, gerechten, allmächtigen, allweisen, wahrhaftigen Gott giebt, dann wäre es eine denkwidrige Inkonsequenz, den Jenseitsglauben aus dem jüdischen Religionssystem als unverdaulichen Fremdkörper auszuscheiden.

Soll denn der Gottesbegriff immer nur als eine leere Phrase in unserem Munde und nicht auch einmal als eine Lebensmacht in unserem Herzen leben? Wir müssen Ernst machen mit diesem Begriff. Wir müssen, wenn Vater und Mutter mit einem innigen „Behüte dich Gott" ihr Kind auf den Kriegsschauplatz entlassen, überzeugt sein davon, dass ein ewiger, gerechter, allmächtiger, allweiser, wahrhaftiger Gott diesen Elternwunsch vernimmt und erfüllt, wenn die Erfüllung seiner Weisheit, oder versagt, wenn die Versagung seiner Gerechtigkeit entspricht. Wir müssen uns davor hüten, den Gottesbegriff zu einer konventionellen Konzession an den uns eingeborenen Hang zur Pietät herabzuwürdigen. Gott will nicht unsere Pietät, „Gott verlangt das Herz". Wir müssen in die Tiefen dieses Begriffs untertauchen, dabei aber den Begriff nicht mit der an Kant oder sonstwem gereiften Erkenntnis vermählen, sondern ihn so nehmen, wie er sich im Religionsgesetze giebt, als Quelle dieses Gesetzes und als Grund unserer Dienstbarkeit, mit

welcher wir uns diesem Gesetze ewig unterworfen fühlen. Wir müssen uns klar machen, dass wenn Abigajil zu David sagt: „Die Seele meines Herrn wird im Bunde des Lebens bei deinem Gotte gebunden sein" (Sam. I. 25, 29) wir unser Denken so lange zu erziehen und umzuformen haben, bis auch wir imstande sind, die Seele in uns als einen Teil des Gottesgeistes, d. h. als ewig, als unsterblich zu begreifen. Wenn es wahr ist, dass unsere Seele von Gott stammt, dann kann sie nicht vergänglich sein. Und wenn es wahr ist, dass Gott gerecht ist, dann kann die Hoffnung auf eine jenseitige Belohnung der guten und einer jenseitigen Bestrafung der bösen Seele nicht blos eine schillernde Blase sein, die vergeht, sobald der Hauch einer nüchternen Erkenntnis sie bestreicht. Wir sehen im Weltkriege beides, das Gute und das Böse, in unerhörten Dimensionen sich aufrecken. Eine unerhörte Liebe und ein unerhörter Hass ist in diesem Krieg entstanden. Nur ein wirklicher, lebendiger, persönlicher Gott kann hier nach Gebühr belohnen und bestrafen.

Und wir müssen uns ferner klar machen, dass zum Begriff der göttlichen Allmacht auch die Möglichkeit einer sicheren Vergeltung des Bösen gehören muss. „Bedenke, heisst es in den Sprüchen der Väter (IV, 29), dass alles im Jenseits nach Gebühr erwogen wird. Lass dich von deinem Triebe nicht mit dem Gedanken einschläfern, dass das Grab eine Zufluchtsstätte für dich sei." Nichts demoralisiert die Menschen so, wie die Voraussicht eines völligen Aufhörens alles organischen Seins, wie die Spekulation auf die alles verwischende und in Vergessenheit tauchende Allgewalt des Todes. Wer das Leben als ein früher oder später schrill abbrechendes Tonstück empfindet, wird sich in ein ganz anderes und zwar minderwertiges Verhältnis zu ihm setzen wie Jemand, der im Diesseits nur die Anfangsaccorde erblickt, die sich zu voller Tonstärke erst im Jenseits erheben, denn seines Lebens ganzen Zweck wird er lediglich darin erkennen, das hieniedige Leben möglichst gründlich auszubeuten, auszukosten, in die Enge seines persönlichen Seins einzufangen. Er wird skrupelloser leben als Jemand, der an die Ewigkeit des Lebens glaubt. Er wird weniger Bedenken haben, auf Abwege verbrecherisch abzugleiten, als Jemand, der die Pflicht der Verantwortung, die seiner im Jenseits harrt, zum

beherrschenden Tenor des Diesseits erhebt. Denn im stillen, ohne dass es ihm selbst immer deutlich zum Bewusstsein käme, wird der Selbstmord als ultima ratio bei seinen Entschlüssen und Handlungen ihm vorschweben. Es war so lehrreich wie furchtbar, als in den Tagen, da über Serbien die Katastrophe hereinbrach, das Gerücht die Welt durchschwirrte, König Peter trage sich mit Selbstmordgedanken. Leichter als einer Koalition europäischer Grossmächte glauben sich politische und sonstige Verbrecher dem Strafgericht des allmächtigen Gottes entziehen zu können, indem sie durch freiwillige Flucht ins Grab auch dem göttlichen Weltrichter die Beweisdokumente ihrer Schuld zu entwinden trachten.

Können wir aber auch im Kriege den Jenseitsglauben, nachdem wir ihn uns unter dem übermächtigen Eindruck der Kriegserlebnisse gefühlsmässig näher gebracht haben, nur dann zu einer wirklichen Lebensmacht erheben, wenn wir ihn auf dem Wege verstandesmässiger Zergliederung der Grundlagen unserer Lehre logisch unterbaut haben, so wollen wir doch hierbei nicht übersehen, dass ein zwingender Beweis, ja auch nur ein halbwegs befriedigender Ausgleich mit dem modernen Bewusstsein für die Wahrheit dieses Glaubens niemals wird erbracht werden können, solange wir in dem verhängnisvollen Wahne befangen sind, wir müssten den Glauben uns und nicht uns dem Glauben näher bringen. Nicht seine Gläubigen gewinnen will der Glaube, er setzt ihre unbedingte Gefolgschaft voraus. Auch der elfte Glaubensartikel, der von der jenseitigen Vergeltung, und der dreizehnte, der von dem Wiederaufleben der Todten handelt, beginnt mit den vielsagenden Worten: „Ich glaube mit vollkommener Treue.“ Religiöse Ueberzeugung ist nichts anderes als unbedingte Bereitschaft zum Glauben.

Der Gehorsam als der eigentliche Träger des Glaubens kann nicht treffender illustriert werden, als durch das Psalmwort 25, 12—13: „Wer ist ein Mann, der Gott fürchtet? Er lehrt ihn den Weg, den er sich frei erwählt. Seine Seele übernachtet im Glück, und sein Same erbt die Erde.“

Den Weg, den uns Gott führt, den uns Gott vorschreibt, auf den uns Gott zwingt, frei zu wählen: das heisst Gott fürchten. Wollend zu üben, was sonstige Wesen willenlos üben: das heisst

Gottesfurcht. In ihr finden wir die wahre Freiheit. Sie ist nichts anderes als Losgelöstheit von den Fesseln der Naturgewalt, die sich in den verschiedensten Formen unserer Seele dienstbar machen will, als Leidenschaft, als Krankheit, als Tod. Gott befreit von diesen Fesseln, indem er uns auf den Weg zu dieser Freiheit zwingt. So ist der Mensch, wenn er sich auf diesen Weg zwingen lässt, schon hienieden unsterblich, denn Unsterblichkeit heisst Freiheit. Die jenseitige Unsterblichkeit ist als Ueberwindung der stärksten Naturgewalt des Todes nur eine höhere Form der schon auf Erden zu gewinnenden Freiheit. Wie sich die Seele schon im Diesseits aus den Klammern der irdischen Gewalten löst, so vermag sie dieses mit noch grösserem Erfolg, nachdem sie ihre Verbindung mit dem Körper gelöst hat. Sie stirbt nicht, sie ist frei, sie „übernachtet", wie der Psalmist so anschaulich sagt, während der Körper im Grabe schlummert, im Glück des Jenseits und wartet, bis der anbrechende Morgen der Wiederbelebung die Grabesnacht des Leibes beendet.

Es giebt aber noch eine andere Form der Unsterblichkeit. „Sein Same erbt die Erde." In diesen Worten liegt der tiefste Sinn der Pflicht zur Vaterlandsliebe und aller ähnlichen Pflichten, die ein Zurückdrängen der Einzelinteressen fordern, beschlossen. Die seelischen Motivationen, mit welchen der Patriotismus operiert, laufen letzthin auf die gleichen Antriebe hinaus, die zum Jenseitsglauben führen. Hier schauen wir auf die tiefsten Zusammenhänge zwischen Jenseitsglauben und Krieg. Was uns im Frieden als billige und oft recht abstossende Kriegsveteranenstimmung erschien, erhebt sich im Kriege zu einer stolzen, an Grösse mit keiner anderen vergleichbaren Pflicht, ja im Sinne der den Krieg bejahenden und ihn als wichtigsten Kulturfaktor erklärenden Staatstheorie zur wichtigsten Grundlage des Staates als Idee und Wirklichkeit. Sich als kleinen, winzigen Baustein zu fühlen, wenn es gilt, die Grösse des Vaterlandes zu begründen und zu befestigen; sich selbst für nichts, das Vaterland für alles zu achten; im Bewusstsein, mit Gesundheit und Leben das Glück der kommenden Generation zu sichern, einen herrlichen Trost für das persönliche Versinken in Graus und Tod zu finden; sich glücklich zu fühlen, wenn nur „der Same die Erde erbt"; die Gegenwart preiszugeben, wenn nur die Zukunft lebt: das heisst Vaterlandsliebe. Ist sie

etwas anderes als eine politische Form der Unsterblichkeitsidee? Bedarf es, um aufrichtige Vaterlandsliebe zu fühlen und zu betätigen, nicht derselben Losgelöstheit von der Fesselgewalt der irdischen Reize und derselben Kraft des Hinüberschauens auf das Kommende, wie beim Jenseitsglauben? Und ist etwa das Erdreich, dem die Vaterlandsliebe entblüht, nicht dasselbe, dem auch der Jenseitsglaube entstammt: der Glaube an Gott, die Gewissheit, dass im politischen so gut wie im persönlichen Leben ein auf Gott zurückweisender Sinn enthalten ist?

Wir wären unglücklich, wenn aller Sinn des persönlichen Lebens in dem wirren Komplex von Missmut und Freude, von Hoffnungen und Enttäuschungen beschlossen wäre, durch den wir uns im Diesseits fortwinden müssen. Wir müssten verzweifeln, wenn nicht auch in dem politischen Getriebe eine ordnende und versöhnende Hand tätig wäre, die das unter Thränen säende Geschlecht mit dem unter Jauchzen erntenden innerlich verknüpft. Nur der Gottesfürchtige glaubt an eine jenseitige Welt. Nur der Gottesfürchtige liebt sein Vaterland.

R. B.

Den einst heimkehrenden Kriegern.

Mit Sehnsucht harren wir Euerer Heimkehr. Ihr bringt uns den Frieden: den äusseren. Vielleicht auch den inneren. Jenen konnte der Krieg uns rauben. Diesen haben wir nie besessen. Ihr kämpft um den äusseren Frieden. Aber nur der innere Friede vermag auch jenem die Dauer einst zu geben. Ihr kämpft auch um ihn. Ihr habt ihn vielleicht euch schon errungen. Dann sind wir stolz auf euch und grüssen euch als Sieger.

Mehr als uns hat der Krieg Euch herausgerissen aus dem Geleise, in dem Euer Leben sich bis dahin bewegte. Zuerst mochte es Euch mit sich fortgerissen haben, was der Drang des Augenblicks an Forderungen euch stellte. Ihr habt keine Zeit zur Reflektion gefunden. Halb betäubt, erfüllt von dem Ungeheuerlichen, das für jeden eine solche Stunde bedeutet, nahmet Ihr Abschied

von allem, was Euer Leben bis dahin Euch galt und folgtet dem Ruf der Pflicht.

Nun liegt es hinter euch. Ruhepausen sind euch beschieden. Mächtig tritt es nun an euch heran, wenn Ihr dem Gedanken noch zugänglich seid. — Ihr denkt zurück an die Heimat, an die Jahre, die Ihr mit den Eueren verlebtet. Ihr sehet sie vor euch, die Freunde, die Altersgenossen. Ihr erschrecket über sie. Wäre es möglich?

Wie so manche ihre Jahre hinbringen in fürchterlicher Gedankenlosigkeit. Haben die Schule besucht, sich in das Leben gestürzt, erlernen und erwerben, geniessen und erschlaffen — wofür? Jagen sich durchs Leben — wohin? Kommen vor lauter Arbeit und Zerstreuung nicht zum gedankenvollen Aufatmen, und gezählt sind die Wenigen, die vor die Frage ihr Leben gestellt haben: was soll das alles? —

Ihr sehet sie vor Euch. Man kann nicht reden zu ihnen. Denn sie haben keine Zeit. Keine Fragen kann man an sie richten. Denn sie begreifen nicht, was Fragen sollen. Sie wollen sich vergnügen. Sie wollen satt werden. Sie wollen Güter erraffen. Ihr erschauert, wenn Ihr daran denkt, vor innerem Grausen. Und deshalb leben? Weshalb leben denn dann die Hungrigen? Weshalb die Unglücklichen, weshalb die Enterbten? Sie denken nicht. Deshalb leben sie. Ihr aber wisst, sie leben nicht. —

Ihr denkt an die Heimat. An die Jahre des Friedens. Waren es Friedensjahre? Der Krieg zerstört Werte. Der Friede oft nicht minder. Ihr seht die Halbwüchsigen, die grossen Kleinen, die kleinen Grossen. Auf ihrem Weg liegen Edelsteine, kostbare Perlen. Gemächlichkeit und rohe Gedankenlosigkeit lässt sie über sie hinwegtreten. Die Perlen sinken zertreten in den Schmutz. Sie schreiten weiter. Aufschreit der Schabbos, zu Tode getroffen, unter ihren Füssen. Sie hören ihn nicht. Wer möchte Kieselsteinen aus dem Wege gehen?

Ihnen scheint Thora nur für die „Gläubigen“ gegeben. Denen mag sie was bedeuten. Sie aber sind darüber hinaus. Sind keine Kinder mehr, sind der Mutterbrust entrückt, der Muttermilch entwöhnt — und merken nicht, dass sie den rohen Faustschlag einer stolzen Vergangenheit ins Gesicht versetzen, der Thora Lebensnotwendigkeit war. Und haben kein Empfinden für die beschä-

mende Gedankenlosigkeit und ungebildete Oberflächlichkeit, der nicht einmal im entferntesten zum Bewusstsein kommt, was jüdsche Geistesheroen aller Zeit gedankenschwer und sehnsuchtsvoll aus dem Thoraquell Lebenskraft und Lebensgewissheit schöpfen liess.

Sklaven der Gewohnheit sind's. die ihre Tage hindämmern in unglaublicher Oede — wehe, die Oede ist ihnen Gewohnheit: sie schreckt sie nicht mehr!

Sklaven ihrer Genusssucht sind's, die ihre Jahre im Rausche verleben, aus dem sie nur erwachen, um aufs neue den Becher der gemeinen Gier, der nervenzermürbenden Betäubung an die fahle Lippe zu setzen — im Grabe werden vielleicht sie erwachen!

Sklaven des Goldes sind's! Sind aber Menschen denn auf Erden, dass sie gelbe Haufen sich mehren und türmen, um einst erschöpft Kinder zu gleichem Tun zu wecken?

Und weil die Gewohnheit sie führt und die Genusssucht sie lockt und der Besitzwahn sie narrt, muss glatt sein die Bahn und eben der Weg, der solchen Zielen sie nähert. Und deshalb hassen sie, was straucheln sie lässt, was den Weg ihnen erschwert, was die Bürde ihnen häuft und führen den grauenvollen Kampf wider die Thora!

Ihnen ist Strauchelwerk, was halten sie will. Ihnen ist zur Last, was tragen sie will. Und zur Bürde ist ihnen, was auf den Augenblick nur harrt, da Wüstendurst und Hunger nach Labsal jämmerlich schreit.

O, wenn das Bilder des Friedens sind, dann stürzt Euch ins wildeste Schlachtengetümmel, denn es hat seine Schrecken für Euch verloren. Ihr habt grauenvollere Bilder des Friedens geschaut. —

Wohl umbrüllt Euch Kanonendonner und stürmt grausiger Tod euch an, in Euren Herzen aber wohnt der Friede, und auf Euren Lippen leben die Lieder. Ihr schaut in eine Welt, deren Jammer das Herz euch zerwühlt, deren Trostlosigkeit aber den Frieden euch nicht zu rauben vermag.

Damals war's. Als es so plötzlich Euch herausgerissen und mit einemmale Euch alle gezwungen, mit der Möglichkeit raschen Todes zu rechnen. Dieser Augenblick hat Euch das Leben geboren. Was war das Leben, das hinter euch lag, was ist das Leben für das Ihr da bangtet?

Und ist das Leben teuer euch noch, nicht in Gedankenlosigkeit fesselt es euch. Wer einmal in das Grab geschaut, weiss, wofür fortan er lebt.

Damals, als die Urgründe alles Seins in der Rätselhaftigkeit ihres Wesens übermächtig sich Euch auf die Sinne legten, als Ihr in die Leere griffet nach der Stütze, in das Dunkel tapptet nach dem Licht, fandet ihr Ihn, und es wurde Licht vor eurem Auge. Ihn schaut ihr fortan und verehret Ihn in allen unendlichen Wundern, mit denen sein Schöpfungswerk euch zur Anbetung lädt. Zu Ihm blickt ihr fragend empor, wenn eine Menschheit vor euren Augen irrend durch Seine Schöpfungswelt sich jagt: Hat sie Ihn gefragt, was Er auf Erden von ihr fordert? Ist es Sein Wille, dem sie in Hingebung dient? — —

Und Ihr vernehmt uranfängliches Schöpfungswort, das Menschen Ziele und Schranken zu weisen sich anschickt. O, hätten sie immer die Worte vernommen! Tausendjähriger Jammer und Gegenwartsnot wäre für immer ihnen erspart geblieben. Sie haben sie in den Wind geschlagen. Den Wahn bezahlen sie mit Tod und Oede, bis einst Trostlosigkeit sie packt und auch ihnen die Lebensstunde schlägt.

Euch hat sie geschlagen. Mächtiger denn je tönt euch Sein Lebenswort. Ihr habt die Stütze ergriffen, die Er euch reicht: sie führt euch zum Leben, sie bahnt euch den Weg zum Frieden, der aus ahnendem Verstehen göttlichen Willens euch quillt.

Sein seid Ihr im Leben. Sein im Tod. Er braucht Euch! Er ruft es euch zu, so lang Ihr lebet. Er braucht Euch! Er ruft es euch zu, wenn einst aus dem Leben Ihr scheidet.

Seine Wege sind Eure Wege. Die weiset Ihr mit ausdauerndem Mut, durch unbeugsame Kraft einer irrenden, der Trostlosigkeit verfallenen Menschheit.

Ihr seid Kämpfer. Erlöser seid Ihr. Ihr führet den Kampf für der Menschheit Gut. Ihr ringt euch durch, um die Kraft zur Erlösungsbotschaft euch zu stählen.

Ihr weinet, wenn in des Augenblickes Not Ihr dem Schabboss nur flüchtigen Gruss und nicht gewohnte Ehre zu zollen vermöget.

Ihr weinet, solltet Ihr durch unabweisbare Forderung der Notdurft genötigt sein, für den Augenblick ein Gebot zurückzustellen, das durch Nahrungswahl zur Heiligung des Lebens euch ruft.

Und je mehr Ihr euch härmet, wenn vielleicht einmal in ausserordentlicher Lage Ihr nicht ganz so euch geben könnt, wie Sehnsucht und Eifer es euch zuruft, desto glücklicher, desto wonniger grüsst Ihr die göttlichen Boten, die mitten im Sturm, mitten in äusserer Oede und trostloser Wirrsal zum Frieden, zur Seligkeit euch geleiten.

Ihr ehret den Schabboss — den heiligen, gottgesandten Engel.

Ihr esset nicht Trefoth — denn Ihr weihet gottgeadelten sinnlichen Leib.

Ihr traget Tefillin — und schmücket Arm und Haupt euch mit Tat heiligendem Symbol und Gedanken fürstendem Diadem.

Ihr schauet auf das Kleid, von dem Zizithmahnungen euch wallen, und das Lichtgewand priesterlicher Hoheit ruft euch zum Heiligen.

Und die Mila — nein, nein, Ihr vergesset es nimmer, nimmer, auch in heissester Stunde stürmender Leidenschaft nicht, dass Gott liebender Zeuge sein will, wenn Menschen zukunftsäende Kraft dem reinen mütterlichen Schosse vertrauen!

Denn Euer Ohr vernimmt Sinaiwort, Euer Auge trifft göttlicher Strahl, und weil Gottes Angesicht in Euer Angesicht geschaut, als Er zum heiligen, starken Werkzeug euch erkor, deshalb „ruht Gottes Furcht auf eurem Gesicht, damit Ihr nicht sündigt“ —

Und Ihr rasiert Euch nicht!

und scheucht nicht Gottesfurcht aus eurem Angesicht, das, so lange es auch die keimenden Sprossen seiner Mannbarkeit schrankensetzendem göttlichem Gebot unterwirft und ihnen das Mal gotthöriger Heiligkeit aufprägt, den reinen, unvergänglichen Kuss sichtbar noch trägt, mit dem einst Sinaigruss zum Leben Euch weckte!

So lebt göttlicher Friede in Eurer Brust, da Ihr in entsagungsvollem Ringen auf blutigen Feldern einer armen Menschheit den Frieden erkämpfet.

Den Frieden in Eurer Brust bringet uns heim, und wir werden Kränze euch winden und hinhorchen auf Eure Botschaft, die den irrenden, träumenden Brüdern den Frieden kündet, kündet das Gut, kündet die Hilfe, die Zions Gott der Menschheit bereitet.

J. Br.

Heine, der Jude.

Von H. M.-B.

Hassan: . . . „Pestörtern gleich
Flieh jenes Haus, wo neuer Glaube keimt.
Dort zieht man Dir mit süssen Zangentönen
Aus tiefer Brust hervor das alte Herz
Und legt Dir eine Schlang' dafür hinein.
Dort giesst man Dir Bleitropfen, hell und heiss,
Aufs arme Haupt, dass nimmermehr Dein Hirn
Gesunden kann vom wilden Wahnsinnschmerz.
Dorten vertauscht man Dir den alten Namen,
Und gibt Dir einen neu'n, damit Dein Engel,
Wenn er Dich warnend ruft beim alten Namen,
Vergeblich rufe".

Es gibt Dichtungen, die in höherem und edlerem Sinn „historisch" sind, Romane, die bessere Biographien darstellen als so manche mühsam aus genaustem Quellenstudium und philologischem Bienenfleiss zusammengekittete Gelehrtenarbeit. Man denke nur an Shakespeares Königsdramen, Schillers Wallenstein, an Romane wie „Eckehardt", C. F. Meyers Novellen aus der Zeit der Renaissance, oder neuesten Datums an Zeitgemälde aus der Feder Riccarda Huchs. Mit solch klassischen Erwartungen und strengen Massstäben darf man allerdings nicht an Doris Wittners neuerschienenes Heine-Buch*) herantreten. Solche Ansprüche befriedigt es nicht. Wohl ist auch es als „Heine-Roman", wie es sich im Untertitel nennt, gefeit gegen jeden Angriff aus dem Lager der zünftigen Biographen und Literarhistoriker, gegen jede vergleichende Prüfung an der Hand von Quellen- und Nachlassmaterial. Braucht als Roman auch nur vor ästhetischen Normen zu bestehen und künstlerischen Ansprüchen zu genügen — aber leider ist es in allzu reichlichem Masse „Roman". Eine gewisse Seichtigkeit des Geschmacks, Freude an faustdicken Knalleffekten, die Breite, mit der Hochstaplerschicksale sich neben den Hauptfiguren hervordrängen dürfen, beeinträchtigen stark die Tiefe und Nachhaltigkeit des Gesamteindrucks und lassen einen reinen Genuss nicht zu.

*) Doris Wittner: „Die Geschichte der kleinen Fliege" ein Heine-Roman. Verlag Grethlein & Co. Leipzig.

Trotzdem ist das Buch nicht ohne wertvolle Momente, die es durchaus „lesenswert“ machen. Drei grosse Szenerien aus dem Leben Heines rollt es auf: mit plastischer Anschaulichkeit beschwört es uns das Hamburg Heines mitsamt der nahen Nordsee, das Leben und Treiben in Paris und zuletzt seine Matrazengruft. Das ist mit grossem Geschick nacherlebt und nachgestaltet. Die historischen Figuren selbst sind mit kraftvoller Lebendigkeit hingestellt, bewundernswert zumal die Sicherheit der Vision, mit der Heine sich in Grazie und Ungezogenheit vor unseren Augen bewegt und auslebt — ja sogar vor unseren Ohren eigene Worte, seine gedruckten Sätze spricht. Dies wird zum Prüfstein: was zuerst geschmacklos klang und unverzeihlich schien (ist das Ohr empfindlicher als das Auge?) störte nicht mehr, sobald man in den Bann des Geschauten geriet — dies Bild blickt so sprechend, dass es nicht mehr frappiert, als es den Mund öffnet und wirklich spricht. Dann die Monche selbst — aus den dürftigen und widerspruchsvollen Berichten der Zeitgenossen, aus der feinen und poetischen Gestalt, wie sie uns aus Heines Gedichten und Briefen und ihrem eignen Buche entgegentritt und aus der „Abenteuerin“, als die sie Meissner hinstellt, wird sie hier mit psychologischer Kraft zu einem Bilde verwoben, ohne doch den Zauber des Rätselhaften ganz einzubüssen. Am gelungensten scheint mir die Figur der Mathilde, die, ganz Typ des französischen Volkskindes, sich wirkungsvoll und glaubhaft abhebt gegenüber Madame Jaubert, der Précieuse, der grande Dame eines geistvollen Pariser Salons. Hier ist mit viel Kraft und wahrscheinlich sogar objektiver Richtigkeit die Mitte gehalten zwischen den Uebertreibungen derer, die in Heines Frau nichts als die herzlose Grisette sahen und denen, die aus ihr die Idealgestalt einer liebenden Gattin und Hausfrau machen wollten.

Und ganz natürlich wachsen auf dem heissen Pariser Boden der dreissiger und vierziger Jahre, diesem Tummel- und Kampfplatz aller Verbannten, aller Pioniere des Freiheitsgedankens, Rassen- und Völkerprobleme und ziehen sich wie durch Heines Leben und Gestalt auch durch dies Buch, immer wieder aufklingend, vergebens fragend, vergebens sich sehnend und ungelöst verhallend. Im Zeitalter des europäischen Zerfleischungskampfes, des Bankrotts des Kosmopolitismus, in den Tagen der Internierungen aller

„Fremden" und „Ausländer" gewinnen solche Motive leicht besondere Färbung, empfindet man umso stärker die tragische Verworrenheit in Heines nationaler Haltung. Und mit gemischten Gefühlen liest man Worte, wie sie z. B. in der berühmten Vorrede zum „Wintermärchen" stehen, heute wieder — hört man in unseren Tagen, da fanatischer Deutschenhass Schlagworte erfand von ungeahnter Zugkraft, die der grossen Masse die Unversöhnlichkeit der Begriffe „Deutschland" und „Freiheit" ach, nur zu überzeugend eingeprägt haben, einen der unermüdlichsten Vorkämpfer der Freiheit Träume spinnen von rührender Kindlichkeit „alsdann wird die ganze Welt deutsch werden. Von dieser Sendung und Universalherrschaft Deutschlands träume ich oft wenn ich unter Eichen wandle".

Davon träumt er, Heine der — Jude. Ganz ohne Messias mag er doch nicht sein. Und sein Messias wird — Barbarossa. Wohl lebte ähnliches Sinnen und Träumen in dem ganzen feurigen Geschlecht seiner Zeit. Aber keinem ist der deutsche Einheitsgedanke wie mit natürlicher Selbstverständlichkeit zum Menschheitstraum geworden, keinem das Weh der Enttäuschung zum Weltschmerz.

Und sofort erhebt sich ein wilder Complex von Fragen und Erinnerungen. Nur zu oft hat er getobt, der leidige Streit der Meinungen über „Heine als Dichter", „Heine als Mensch", „Heine als Deutscher", „Heine als Jude", und wozu sonst diese Proteusnatur Veranlassung gab. So wenig ist selbst heute noch, fast 100 Jahre seit Erscheinen seines ersten Buches, der Streit geschlichtet, dass die Verfasserin unseres oben besprochenen Buches Veranlassung nimmt, in ihrer Vorrede den Wunsch zu äussern, das Deutsche Volk möge bereit sein, seinen Dichter — unter dem Zeichen des Burgfriedens (!) — im Lichte gerechten Verständnisses zu sehen.

Nun — wir für unser Teil werden im Rahmen dieser Hefte den Burgfrieden um Heines willen nicht weiter stark bemühen. In unserem Lager hat man sich über den ganzen Heinestreit nie sehr aufgeregt und gewiss nicht — verletzt gefühlt. Uns tut keiner einen persönlichen Gefallen, der für Errichtung von Heinedenkmälern Propaganda macht. Die Befriedigung darüber über-

lassen wir gerne — Andern. Die mögen entrüstet sein über Treitschke, Goedeke, Hehn, Julian Schmidt u. a. und neuerdings über Adolf Bartels; die mögen ihn weiss zu waschen und sein nur allzu schwankendes Charakterbild zu „retten“ suchen — „denn er war unser!“ rief einst pathetisch ein bekannter jüdischer Heineforscher am Schluss eines Vortrages — „Sie sollen ihn haben“, antwortete es trocken aus dem Publikum.

Nein, wir wollen hier nur heiter und zwanglos in losem Anschluss an ein neuerschienenes Heinebuch einige harmlose Heinebetrachtungen anfügen. Nicht über Heine als Dichter, auch nicht über Heine als Mensch — beides gehört unseres Erachtens bei diesem Lyriker von echtestem Schrot und Korn eng zusammen und würde uns zu tief ins rein Literarische hineinführen. Aber das Rassenproblem in Heine, der Kampf der Nationalitäten in seinem Bewusstsein, und im besonderen seine Stellung zum Judentum und des Judentums Stellung zu ihm — das sind Fragen von solchem Reiz, solcher Eigenart und doch wieder von durchaus typischer Bedeutung, dass es sich wohl ein wenig zu verweilen lohnt.

Auf den ersten Blick könnte man meinen: welch grosse Worte um eine unendlich einfache Sache. Heine war eben ein getaufter Jude! Er war nicht der erste und nicht der letzte und noch dazu war gerade seine Epoche eine Zeit der Massentaufen. Kein Wunder, dass die Epidemie auch ihn ergriff.

Aber so einfach liegt der Fall doch nicht.

Es hat vielleicht keinen gegeben, der verächtlicher über die Taufe als solche wie auch über sein eigenes Getauftsein gedacht hat, als Heine selber, keinen, der sich dessen so im wahrsten Sinn des Wortes geschämt hat. Der Gedanke der Taufe lag ihm nahe, wird ihm nahe gelegt, er fühlt, dass es so kommen wird und sperrt, wehrt sich dagegen, je mehr er es fühlt — wie die Motte kreist er um das Licht, auf das alle Finger ihn weisen und das ihn selber so unwiderstehlich blendet anzieht, und doch schreckt — immer enger kreist er, immer angstvoller flattert er, immer schwächer wiederstrebt er, halb sinkt er hin, salb fasst sie ihn, die versengende Flamme, die trügerische Vision der Gleichberechtigung, die Fata Morgana der glänzenden Carriere, das Verlangen nach einem „Entreebillet zur europäischen Kultur“. Ganz

in der Stille, an einsamem Orte kauft er sichs, erzählt vorher keinem davon, spricht nachher in seinen Briefen lange noch nur in schamroten Andeutungen davon, will nur ja keinen Zweifel darüber lassen, dass er sich selber verachtet und jeden, der derselbe getan; begreift seinen gleichfalls getauften Freund Gans nicht, der sich öffentlich zum Christentum bekennt und — bereits andere zu bekehren sucht —. „tut er dieses aus Überzeugung, so ist er ein Narr, tut er es aus Gleisnerei, so ist er ein Lump . . . . Lieber wäre mir gewesen, wenn ich statt obiger Nachricht erfahren hätte, Gans habe silberne Löffel gestohlen . . . . . Es wäre mir sehr leid, wenn mein eigenes Getauftsein Dir in einem günstigen Lichte erscheinen könnte. Ich versichere Dich, wenn die Gesetze das Stehlen silberner Löffel erlaubt hätten, so würde ich mich nicht getauft haben . . . . Vorigen Sonnabend war ich im Tempel und habe die Freude gehabt, eigenhörig anzuhören, wie Dr. Salomon gegen die getauften Juden loszog und besonders stichelte: wie sie „von der blossen Hoffnung eine Stelle (ipsissima verba) zu bekommen sich verlocken lassen, dem Glauben ihrer Väter untreu zu werden. Ich versichere Dir, die Predigt war gut und ich beabsichtige, den Mann dieser Tage zu besuchen“ [1]). Und furchtbar bricht sein Grimm aus, der Groll seiner Seele über die eigne Erniedrigung gegenüber der herrschenden Religion, die ihm dieselbe abgerungen: „Den Japanern ist nichts so verhasst wie das Kreuz — ich will ein Japaner werden“ [2])! — gegenüber der eignen Erziehung, der herrschenden Kultur, die ihm das Rückgrat gebrochen „und Du bist zu Kreuz gekrochen, zu dem Kreuz, das Du verachtest, das Du noch vor wenig Wochen in den Staub zu treten dachtest. O das tut das viele Lesen jener Schlegel, Haller, Burke — Gestern noch ein Held gewesen, ist man heute schon ein Schurke“ [3]).

Einfach, wie wir sehen, liegt der Fall nicht. Umso weniger, als man mit Fug die Frage aufwerfen muss: was bedeutete Heine dieses jüdische Bekenntnis, von dem sich losgesagt zu haben er nie verwinden konnte? Werfen wir einen Blick auf diese Beziehung seines Lebens, wie sie sich aus der Lektüre seiner Schriften und Briefe darstellt.

---

[1]] Briefe. [2]] Briefe. [3]] „Einem Abtrünnigen“.

Im Hause seiner Eltern hat er, wie man zu sagen pflegt, „nicht viel vor sich gesehen“. Damals waren die „Segnungen“ der Emanzipation von Napoleons Gnaden über Düsseldorf bereits aufgegangen. Der Vater Heines — ein unbegabter, liebenswürdiger Schwächling, in seiner Jugend galanter Lebemann, dem anlässlich seiner Heirat christliche hochgestellte Gönner die Aufnahme in die Düsseldorfer Gemeind erwirken mussten[1]). Die Mutter — „aufgeklärt“, Schülerin Rousseaus, strenge Deistin — man weiss, was das, zumal in den Tagen nach Mendelssohns Tode, heissen will. Es scheint, dass das Ehepaar seine Kinder zur Beobachtung der jüdischen Lebensregeln anhielt – in welchem Umfange, steht nicht fest. Aus Heines Dichtungen geht jedenfalls hervor, dass das Stimmungsvolle jüdischer Gebräuche und Ceremonien aus eigenem Erlebnis unauslöschliche Eindrücke bei ihm hervorgerufen hat. In welchem Geiste er jedoch unterwiesen wurde, erzählt uns der Sohn selbst: als es dem Vater einst zu Ohren kam, dass der Knabe, der von den Eltern in ein Gymnasium gesandt wurde, wo katholische Priester unterrichteten, die ihn früh mit philosophischen Problemen bekannt gemacht hatten, durch religiöse Spöttereien Anstoss errege, hielt er ihm folgende Rede: „Deine Mutter lässt Dich . . . . Philosophie studieren. Das ist ihre Sache . . . . Du kannst Philosoph sein, soviel Du willst, aber ich bitte Dich, sage nicht öffentlich, was Du denkst, denn Du würdest mir im Geschäft schaden, wenn meine Kunden erführen, dass ich einen Sohn habe, der nicht an Gott glaubt; besonders die Juden würden keine Velveteens mehr bei mir kaufen, und sind ehrliche Leute, zahlen prompt und haben auch recht, an der Religion zu halten . . . . Du darfst mir also aufs Wort glauben, wenn ich mir erlaube, Dir zu sagen, dass der Atheismus eine grosse Sünde ist“[2]). Mehr braucht man kaum zu wissen. Es ist sicher, dass Heine beim Verlassen des Vaterhauses mit Juden und Judentum keinen inneren Zusammenhang mehr fühlte. Noch während seiner Bonner und Göttinger Studentenzeit verkehrte er fast ausschliesslich mit Christen und kam mit Juden in wenig Berührung. Und in seinen Briefen aus jener Zeit offenbarte er eine unklare romantisch-mystische Hinneigung zum Katholizismus. — Wenn man nun noch ferner ins Auge fasst,

---

[1]] Siehe Proelss: „H. Heine“. [2]] Heine „Memoiren“.

dass Heine das juristische Studium von vornherein, unter Zustimmung der ganzen Familie, bereits in der stillen Voraussetzung gewählt hatte. dass es früher oder später zur Taufe werde kommen müssen. so steht es fest. dass in Heine selber die Bedenken erst während seines Aufenthalts in Berlin erwachen konnten.

Berlin im ersten Viertel des 19. Jahrhunderts! Es ist das Berlin der Erben Mendelssohns. Nie vollzog ein Geschlecht rascheres, strengeres und gerechteres Strafgericht an dem Prinzip, das es gebar. Saturn verschlingt seine Kinder und wird selber vom Kinde verspeist. Mendelssohns Leben und Wirken geht auf als Drachensaat, zeugt eherne, geharnischte Männer, die mit Kolben schlagen und Steinen werfen auf das Gebäude, das ihm selber das Allerheiligste noch gewesen. Und in blinder Folgerichtigkeit wendet die Drachenbrut, als sie das historische Werk der Vergeltung geübt, Kolbenschlag und Steinwurf gegen sich selbst — keiner rettet sich aus der allgemeinen Zerstörung auf festen, fruchtbaren Boden, keiner findet aus der Wüstenei verneinender Skepsis in eine fette Oase schwellenden Lebensgrundes. Die Erben Mendelssohns sind ein trauriges Geschlecht. Ihre geschichtliche Mission war wie die der Männer der grossen Synagoge. Freilich — Mendelsohn ist auch kein Esra geworden. Und so wurden sie die Zerstörer des dritten Tempels, den sie hätten bauen sollen.

Denn neue Möglichkeiten hatten sich eröffnet. Mit gewaltigem Flügelrauschen war eine neue Zeit hereingebrochen. Unter dem Schlag ihrer Fittige wankten die Mauern der Ghetti, wankten alle festen Bollwerke der Gewalt und Unterdrückung des Ärmeren und Schwächeren. Aber es wankten auch die Grundmauern der Autorität, es zitterten Kirche und Thron, ja „Gott ist tot“, hallte es frevelnd wieder von menschlicher Lippe, „lasst uns neue Tempel bauen, eigene Götter schaffen!“ Und die Französische Revolution sinkt nieder vor der Göttin der menschlichen Vernunft und ihrem gewaltigen Erben huldigt alle Welt gleich einem Heros. Die Philosophie geht auf den Spuren Kants, löst in freier Willkür einzelne Balken aus seinem strengen Gebäude und baut sich daraus eigene Himmelsleitern — Das „Ich“ ist selbstherrlicher Schöpfer des Weltalls, kündet Fichte — nein, die Natur ist höchste, geheimnisvoll wirkende Urkraft und der ichbewusste Mensch höchste

Stufe ihrer Entwicklungen, phantasiert Schelling, und vor gestopften Hörsälen huldigt Hegel dem staatenbildenden, geschichteseienden Völker-Individuum, predigt Schleiermacher eine neue Religion des selbstgenügenden Gefühls, der frommen Empfindung.

Es sinken die Mauern der Ghetti und das jüdische Geschlecht von damals tritt in eine Welt der politischen Unreife, des religiösen Nihilismus, der gedanklichen Selbst-Abgötterei, der sittlichen Willkür ohnegleichen und — ist geblendet. Wie die Wilden bei der ersten Berührung mit den Weissen kostbare Federn und Steine gegen wertloses Spielzeug tauschen, kindisch jubelnd ob des guten Geschäfts, so werfen Mendelssohns Erben ihre alten eigensten und heiligsten Güter fort gegen schillernde Gedankensplitter, gegen Zwiespalt innen und Zerissenheit aussen. Hätten sie die Treue der Väter gewahrt! Nicht zu ermessen wäre der Segen. Sie brachen die Treue — und immerdar noch heute schafft und wirkt der Fluch.

Man schliesst sich zusammen, man berät. Man besitzt einen Führer und Propheten — man braucht den toten wehrlosen Mendelssohn ja nur ein klein wenig zurechtzustutzen, eine Kleinigkeit wegzulassen, eine Kleinigkeit herauszugreifen aus dem Zusammenhang der Persönlichkeit und der „Luther des Judentums“, der Reformator an Haupt und Gliedern steht da. In seinem Namen wird Stück um Stück des alten Hausrats preisgegeben, wird ein gereinigtes Judentum in neugegründeten Schulen gelehrt, pflanzt sich die Sabbathentweihung aus den Häusern in die Tempel, aus den Tempeln in die Häuser. Und in Gewissensnot wendet sich schon 1799 David Friedländer in einem Sendschreiben an den freisinnigen Propst Teller und erbittet sich dessen Rat, wie es einem gewissenhaften Juden ermöglicht werden könne, ohne Ablegung eines heuchlerischen Bekenntnisses in die grosse Gemeinschaft derer einzutreten, die sich Christen nennen. —

Und es öffnen sich die Salons der schönen geistreichen Jüdinnen. Es ist eine alte Erfahrung: die Frau ist radikaler, im Guten wie im Bösen, als der Mann. Die Geschichte des jüdischen Abfalls beweist es stets. Wo der Mann noch kämpft, zögert, Kompromisse schliessen möchte, da halten Frauen unentwegt an der Tradition fest oder haben längst jede Anwandlung, selbst der

Pietät überwunden. In den Briefen von Mendelssohns Tochter Dorothea findet sich nirgends auch nur eine Andeutung von Gewissenskämpfen. Rahel hat nichts als kalten Zorn auf den Makel ihrer Geburt und hadert darüber mit ihrem Schicksal. Und in ihren Salons strömt alles, was irgend Anspruch erhebt auf Geist und Kultur, aus allen Kreisen und Schichten zusammen und das „junge Palästina“ formt sich nach deren Bilde, passt sich an, lernt, saugt ihre Weise auf mit der ganzen Frische und Unverbrauchtheit des Neulings und ist bald — „christlicher“ als der Christ. Und je mehr man sich anpasst, „fortschreitet“, je mehr sich die innere Assimilation vollendet, desto stärker, schmerzlicher berührt der Contrast zu der äusserlich noch immer reinlich durchgeführten Scheidung. Den Prozess der Gleichstellung vor Staat und Gesellschaft zu fördern, der Reform als solcher wissenschaftliche Grundlagen zu verleihen und ihre historische und logische Notwendigkeit zu beweisen, konstituirt sich der „Verein für Kultur und Wissenschaft der Juden“. Hier finden wir auch Heine wieder.

Mehr als 20 Jahre später [1]) beschreibt er selbst die hervorstechendsten Häupter der Tafelrunde, beschreibt sie interessant genug. Man fühlt die Wärme der Erinnerung, die Anhänglichkeit des Abgefallenen an die Treugebliebenen, und wieder, immer wieder die Verachtung für den, der gleich ihm das „sinkende Schiff“ verlassen [2]). Die Zeiten, da Heine dem Vereine angehörte, wirken wollte für Juden und Judentum — freilich, wie er es verstand — waren die glücklichsten seines Lebens. Es ist immer, wie wenn er sagen wollte „seht Ihr, damals war ich noch kein Lump.“ Hören wir ihn selber rückblickend klagen: „Das war eine gute Zeit. . . . Es war damals Winter . . . und ist dach viel wärmer gewesen als heute den 23. April. . . . Wenn ich nicht irre, war Gans damals noch nicht getauft und schrieb lange Vereinsreden und trug sich mit dem Wahlspruch: „Victrix causa Diis placuit, sed victa Catoni.“ Ich erinnere mich, der Psalm „Wir sassen an den Flüssen Babels“ war damals Deine Force, und Du rezitiertest ihn so schön, so herrlich, so rührend, dass ich jetzt noch weinen

[1]) Nekrolog auf Ludwig Marcus. [2]) Eduard Gans.

möchte und nicht bloss über den Psalm. Du hattest damals auch einige sehr gute Gedanken über Judentum, christliche Niederträchtigkeit der Proselytenmacherei, Niederträchtigkeit der Juden, die durch die Taufe nicht nur die Absicht haben, Schwierigkeiten fortzuräumen, sondern durch die Taufe etwas erlangen, etwas erschachern wollen und dergleichen gute Gedanken mehr, die Du gelegentlich mal aufschreiben solltest.... Du brauchst Dich wegen meiner gar nicht zu genieren. Wie Solon sagte, dass man Niemanden vor seinem Tode glücklich nennen könne, so kann man auch sagen, dass Niemand vor seinem Tode ein braver Mann genannt werden sollte."[1])

Der Zweck des Vereins ist kein anderer, als die „Vermittlung des historischen Judentums mit der modernen Wissenschaft, von welcher man annahm, dass sie im Laufe der Zeit zur Weltherrschaft gelangen würde" und man begeistert sich für das grosse Werk der geistigen und moralischen Hebung, der bürgerlichen und politischen Emanzipation der jüdischen Rasse. Man veranstaltet Vortragsabende, man gründet eine Zeitschrift, ja sogar eine Unterrichtsanstalt (an der Heine selbst eine zeitlang Geschichtsunterricht gab), man trieb Quellenstudien der jüdischen Geschichte, aber alles ohne rechten Anklang zu finden. Man gewann nicht viele Mitglieder, Geldbeiträge flossen spärlich und selbst auf wissenschaftliche Antragen bekam man oft monatelang von befreundeten Männern keine Antwort. Was immer die Gründe des Misslingens sein mochten — die enttäuschte Jünglingsschar gab die Schuld dem „gräulichen Verfall der Juden". Und in furchtbaren Prophezeiungen giessen sie ihre Enttäuschungen aus[2]) und der Präsident lässt sich taufen. — Für Heine aber brachte der Verein und vor allem der persönliche Verkehr mit dem Freundeskreise eine Fülle von neuen Anregungen und ihm bisher völlig fremd gebliebenen Empfindungen. Er hatte sich wohl schon, noch ehe er nach Berlin kam, in seinem Drama „Almansor" von der ursprünglichen Schwärmerei zu einer objektiveren Auffassung des Christentums bekannt, ja sogar seinem Zorn über Verfolgung Andersgläubiger, Unterdrückung der Schwächeren zwecks Zwangsbekehrung starken Ausdruck verliehen. Aber das sind sehr allge-

[1]) S. Briefe. [2]) Vgl. Zunz' Briefe an Wohlwill.

mein gehaltene Motive. Denn Heine, indifferent erzogen wie er war, und aus Düsseldorf stammend, wo der Code Napoléon die Juden mit den Christen auf fast gleiche Stufe stellte, hatte eine eigentliche religiöse und soziale Judenfrage noch gar nicht recht kennen gelernt.

In Berlin wird das sofort anders. Da gerät Heine zunächst tief, wahrhaft Hals über und Kopf in jüdische Strömungen hinein. Da wird er mit Schriftwerken vertraut, die die Anschauung des Zeitalters über die soziale Stellung, Psychologie und Geschichte der Juden bestimmen oder bestimmen sollen; hier trifft er L. Zunz und J. M. Jost und erwirbt sich selbst weitgehende Kenntnisse in der jüd. Geschichte, die er allerdings völlig im Sinne der „Aufklärung“ und der Hegel'schen Geschichtsphilosophie interpretiert; hier liest er antisemitische Schriften, sowie die Gegenschriften, die sie hervorrufen; hier lernt er in den Juden das Volk sehen „aus jenem Teige, woraus man Götter knetet“; hier endlich wird auch die Frage der Judentaufe, mit der er bisher nur gespielt, ernsthaft von allen Seiten erörtert. Hier trifft er Stammesgenossen, die ihm, gerade als Juden, gewaltig imponieren, und ihr Beispiel weckte auch bei ihm ein starkes Stammesbewusstsein, das sich gründete auf dem Bewusstsein der Zugehörigkeit zu einer alten und, wie ihm scheint, in mancher Hinsicht sogar überlegenen Cultur. Von diesen Tagen her hat Heine nie aufgehört, sich mit der Judenfrage zu befassen — ja, kurze Zeit geht sogar — als echter Renegat — ein starker Hass gegen Christentum und Deutschtum mit seinem neuerwachten jüdischen Nationalgefühl Hand in Hand. „Denn Nationalerinnerungen liegen tiefer in des Menschen Brust, als man gewöhnlich glaubt. Man wage es nur, die alten Bilder wieder auszugraben, und über Nacht blüht hervor die alte Liebe mit ihren Blumen“[1]), schreibt er bald darauf, noch unter dem frischen Eindruck der Berliner Zeit.

Aber Heine ist auch der erste von all den Jünglingen, dessen Begeisterung ihn nicht hindert, kühlen, kritischen Blicks um sich zu schauen und über den Erfolg der Bewegung skeptisch zu werden. Sein Urteil ist merkwürdig scharf und trifft oft den Nagel

[1]) Norderney.

auf den Kopf. Er beginnt bald, die Arbeit der Reform als eine vergebliche anzusehen und die Versöhnung von Wissenschaft und Religion, „die schon Philo von Alexandria versuchte", für eine unmögliche Sache zu halten. Und gar die Arbeit der Prediger, die Reform des Tempels, die Modernisierung und Verchristlichung der Religion ist vielleicht von keinem so blutig verhöhnt und so boshaft verspottet worden wie von diesem „Ungläubigen", dem Glauben der Väter selber so völlig Entfremdeten und geschworenen Feinde jeder positiven Religion. So vergleicht er die Prediger „Friedländer & Co." mit Hühneraugenoperateurs, durch deren „Ungeschicklichkeit und spinnwebige Bandagen Israel verbluten müsse"[1]), und kennzeichnet das Reformjudentum als eine Mischung von Religion und Geschäftsinstinkt, von Philosophie und Schacher, nennt Hamburg einen widerlichen Schlupfwinkel von getauften und ungetauften Juden, zieht erbarmungslos über den schlechten Stil der Zeitschrift des Vereins her, nennt es eine Verblendung, zu denken, das Herrlichste bestehe in der „Ohnmacht, in der Entäusserung aller Kraft, in einseitiger Negation und idealischem Auerbachtume", nein! offen und klar drückt er es aus: „Wir haben nicht mehr die Kraft, einen Bart zu tragen, zu fasten, zu hassen und aus Hass zu dulden: das ist das Motiv unserer Reformation"[2]). Bekennt allerdings sofort, auch er habe nicht mehr die Kraft, einen Bart zu tragen, sich „Judenmauschel" nachrufen zu lassen, zu fasten und sich die Zähne an „Mazzes" auszubeissen. Aber nichtsdestoweniger fühlt er es tief, dass Juden sowohl in religiöser als nationaler Hinsicht echte Juden bleiben sollten, ja, bezeichnet sich selbst als Anhänger des „konsequenten und rigorosen Rabbinertums", das einem hinkenden Nationalismus, der keine Religion mehr und noch keine Philosophie sei, wie allen Kompromisslern überhaupt weit vorzuziehen sei"[1]) und noch nach langen Jahren in eben jenem Nekrolog auf Ludwig Marcus, warnt er die Regierungen in ihrem eigenen und im Interesse der Menschheit, die Emanzipation der Juden nicht mehr hinauszuschieben „bedächten die Regierungen, wie entsetzlich die Grundpfeiler aller positiven Religionen, die Idee des Deismus selbst von neuen Doktrinen bedroht ist, wie die Fehde zwischen Wissen und Glauben überhaupt nicht mehr ein

---

[1]) Briefe.

zahmes Scharmützel, sondern bald eine wilde Todesschlacht sein wird — bedächten die Regierungen diese verhüllten Nöten, sie müssten froh sein, dass es noch Juden auf der Welt giebt, dass die Schweizergarde des Deismus, wie der Dichter (Heine) sie genannt hat, noch auf den Beinen steht, dass es noch ein Volk Gottes giebt. Statt sie von ihrem Glauben durch gesetzliche Beschränkungen abtrünnig zu machen, sollte man sie noch durch Prämien darin zu stärken suchen, man sollte ihnen auf Staatskosten ihre Synagogen bauen, damit sie nur hineingehen, und das Volk draussen sich einbilden mag, es werde in der Welt noch etwas geglaubt. Hütet Euch, die Taufe unter den Juden zu befördern. Das ist eitel Wasser und trocknet leicht. Befördert vielmehr die Beschneidung, das ist der Glauben, eingeschnitten ins Fleisch; in den Geist lässt er sich nicht mehr einschneiden. Befördert die Zeremonie der Denkriemen, womit der Glaube festgebunden wird auf den Arm, der Staat sollte den Juden gratis das Leder dazu liefern, sowie auch das Mehl zu Mazzekuchen, woran das gläubige Israel schon drei Jahrtausende knuspert. Fördert, beschleunigt die Emanzipation, damit sie nicht zu spät komme und überhaupt noch Juden in der Welt antrifft, die den Glauben ihrer Väter dem Heil ihrer Kinder vorziehen. Es giebt ein Sprichwort, „während der Weise sich besinnt, besinnt sich auch der Narr.“

Und Heine besann sich in der Tat. Er ist immer und überall, wie wir sehen, ehrlich gegen sich, hängt nie ein scheinheilig Mäntelchen um seine Gedanken und Handlungen. Er erkennt scharf und klar, wie aus unseren Citaten hervorgeht: Das Wesen des Judentums ist unzertrennlich von seiner Religion. Seine Geschichte ist eine Geschichte seiner Leiden um diese Religion. Diese Religion aber ist ihm selber fremd, er ist nie in innerliche Fühlung mit ihr gebracht worden und er hat sie auch im Laufe seines Lebens nicht gewonnen. Im Gegenteil — sie erscheint ihm frühzeitig als das älteste Beispiel jener intoleranten Staatsreligionen, die er bekämpft in jeder Phase seines Lebens. Trotzdem — etwa wie auch Nietzsche dem gewaltigen Monumentalbau der römischen Kirche Bewunderung zollt, während er gegen den liberalen Protestantismus Front macht — versagt Heine eine Art

platonischer Liebe und theoretischen Beifalls dem traditionstreuen und — unglücklichen Judentum nicht. Aber er für sein Teil fühlt nicht die Kraft zum Märtyrer, nicht Charakterstärke genug zum Helden einer, wenn auch tausendjährigen, Tragödie. Und das Reformjudentum als Religion verachtet er. Da macht er nicht mit, legt stets Wert auf reinlichen Abstand. Wohl sympathisiert er mit den wissenschaftlichen Bestrebungen der Reform, verdankt ihr selbst grosse Anregungen. Er versenkt sich jahrelang in das Studium der jüdischen Geschichte, in die Lektüre der alten Chronisten, namentlich in die Historia Judaica und zwar nicht nur, um Anhaltspunkte für seinen „Rabbi von Bacharach" darin zu finden, sondern ebensosehr „wegen inneren Bedürfnisses" und findet in diesen tragischen Annalen eine „Fülle der Belehrung und des Schmerzes". Und sein Ideal ist, mit seinem Herzblut den Roman des „grossen Judenschmerzes" zu schreiben.

Aber sein Ehrgeiz ist, eine Anstellung im Ministerium oder in der Diplomatie oder ein akademisches Amt zu erhalten. Und das Dekret von 1812 verbot ihm den Zutritt zu den Staatsämtern und neuerdings gar die Verordnung von 1822 schloss ihn auch von der akademischen Laufbahn aus. Seine Studienjahre gehen ihrem Abschluss zu. 1823 schreibt er mit Rücksicht auf seine juristischen Pläne aus Hamburg „wie du denken kannst, kommt hier die Taufe zur Sprache. Keiner von meiner Familie ist dagegen, ausser ich. Und dieser Ich ist sehr eigensinniger Natur. Aus meiner Denkungsart kannst du es dir wohl abstrahieren, dass mir die Taufe ein gleichgültiger Akt ist, dass ich ihn auch symbolisch nicht wichtig achte, und dass ich mich der Verfechtung der Rechte meiner unglücklichen Stammesgenossen nur mehr weihen würde. Aber dennoch halte ich es unter meiner Würde und meine Ehre befleckend, wenn ich, um ein Amt in Preussen anzunehmen, mich taufen liesse. Im lieben Preussen ! ! ! Ich weiss wirklich nicht, wie ich mir in meiner schlechten Lage helfen soll. Ich werde noch aus Ärger katholisch und hänge mich auf. Wir leben in einer traurigen Zeit, Schurken werden zu den Besten und die Besten müssen Schurken werden. Ich verstehe sehr gut die Worte des Psalmisten : „Herr Gott, gib mir mein täglich Brot, dass ich deinen Namen nicht lästere" . . . Es ist fatal, dass bei mir der

ganze Mensch durch das Budget regiert wird. Auf meine Grundsätze hat Geldmangel oder Ueberfluss nicht den mindesten Einfluss, desto mehr auf meine Handlungen. Ja, grosser Moser, der H. Heine ist sehr klein" . . . Es scheint, dass Heine sich, wie Gans, eine Zeitlang mit der Hoffnung trug, durch eine Eingabe an das Cultusministerium die Vergünstigung zu erlangen, auch ohne vorherigen Uebertritt in den Staatsdienst eintreten zu dürfen. Gans erhält keine Professur ohne Religionswechsel. Er lässt sich taufen und wird Professor. Bald darauf lässt auch Heine sich taufen. Aber er erhält trotzdem nirgends eine Anstellung. Sein Uebertritt, teuer genug erkauft durch namenlose Selbstverachtung und lebenslängliche Entzweiung mit sich selbst, hat ihm in der Tat nie auch nur den geringsten Vorteil, stets nur Nachteile gebracht. Er fühlt es bald selbst „ist es nicht närrisch? Kaum bin ich getauft, so werde ich als Jude verschrieen . . . . Ich bin jetzt bei Christ und Jude verhasst. Ich bereue sehr, dass ich mich getauft hab'; ich sehe noch gar nicht ein, dass es mir seitdem besser ergangen sei — im Gegenteil, ich habe seitdem nichts als Widerwärtigkeiten und Unglück" [1]).

So ist es bis zuletzt geblieben. Den Juden war Heine stets der Christ — den Christen stets der Jude. 5 Jahre noch irrt er in Deutschland umher, bald dies, bald jenes erhoffend, nirgends eine Stätte findend. Da bricht die Julirevolution aus. Und wirft neue Flammen in Heines ausgebranntes Gemüt. Er geht nach Paris, vernachlässigt für lange Jahre sein Dichtertum, verschreibt sich den Ideen der Revolution, wird Politiker, wird Sozialist. Schickt nach Deutschland lange Aufsätze über französische Zustände und sucht den Franzosen deutsche Philosophie und Literatur näherzubringen. Und Deutschland hasst ihn als den „Franzosen" und Frankreich wird ihm doch nie zur Heimat. Nirgends kann Heine Wurzel schlagen. Kein Volk und keine Religion empfindet ihn ohne weiteres als zugehörig. Und Niemand hat seine Entwurzelung und Heimatlosigkeit schärfer empfunden und bald schmerzlich beklagt, bald cynisch genossen, als Heine selbst. Er nennt sich den „Heiden", fühlt sich als „Hellene" und stürzt sich in den Strudel des Lebens, in den Rausch ungezügelten Genusses

[1]) Briefe.

und schlägt eine laute Lache auf ob der „dürren freudlosen Hebräer“ und der „trüben, qualsüchtigen Nazarener“ — Evoe! das Leben! Und hat doch Momente, da vergleicht er sich selber mit dem Ewigen Juden, dessen weissen Bart ihm kein Barbier abrasieren kann und dessen schaurige Mär die Mutter im stillen Waldtal den Kindern erzählt.[1]) Und musste in zehnjährigem, beispiellos furchtbarem Todeskampf für sein Gelächter und sein Heidentum büssen.

Wie eine schaurige Mär, wahrlich! ist die Geschichte von Heinrich Heine. Wer sie verfolgt von Anfang bis zu Ende, dem kann leicht die Lust vergehen, aus noch so gerechtem Grunde ihm, dem Charakterlosen und vieler Sünde Schuldigen, Steine nachzuwerfen — er war gestraft genug.

(Schluss folgt.)

[1]] Briefe.

Literarisches.

Jüdische Kriegstrophäen von Judäus. Leipzig M. W. Kaufmann. Preis 0,75 M.

Wer Judäus aus seinen geistvollen, anmutig-sinnigen Erzählungen kennt, kommt auch in dieser dem Umfang nach kleinen, dem Inhalt nach bedeutungsvollen Schrift auf seine Rechnung. Wir möchten ihr die weiteste Verbreitung wünschen. Mögen unsere Kämpfer im Felde sie lesen und aus ihr die Weisung sich holen, wie sie der Erringung „jüdischer Kriegstrophäen“ sich würdig machen können. Es lesen sie die Daheimgebliebenen, denn auch sie können an diesen Kriegstrophäen ihr Teil haben. Der Verfasser versteht die Zeichen der Zeit: sie reichen dem wahren Judentum und seinen Lebensforderungen unvergleichliche Trophäen. Aus Erscheinungen, die der Weltkrieg im deutschen Volke gezeitigt. fliessen ihm fast spielend die Analogien. die auch dem Juden die Erfüllung seiner göttlichen Lebenspflichten gebieterisch auferlegen:

das Gesetz triumphiert über den Glauben, nationale Eigenart erringt sich erhöhte Berechtigung, Erlösungssehnsucht zieht durch die Gemüter, und die Hoffnung auf einen starken, wahren Frieden weist von selber jeden Gedanken von sich, der ihn mit Aufopferung heiliger Güter erkaufen möchte. Von der gesteigerten Bedeutung, die dem religiösen Moment sich zuwendet, und der Waffenbrüderschaft, die Christen, Mohamedaner und Juden Schulter an Schulter vereint, erhofft Verf. ein allmähliches Schwinden des Judenhasses und einen konfessionellen Frieden, der dem wahren Judentum zu Gute kommen werde. — In ihrer kläglichen Erbärmlichkeit sinken die Schlagwörter und Meinungen eines sog. „Modejudentums" vor unseren Augen in sich zusammen, für dessen Charakterisierung Judäus die Quellen seines köstlichen Humors fliessen lässt. Eine herzerfrischende Hoffnungsfreudigkeit weht durch diese Schrift. Wir mussten an Sudermanns jüngstes Bühnenwerk „entgötterte Welt" denken, in dem „szenische Bilder aus kranker Zeit" den sicheren Glauben an eine anbrechende neue, gesunde Zeit predigen. Wenn Sudermann die Gesundung seines deutschen Volkes von dem Weltkrieg erhofft, sollte sie Judäus nicht auch für das jüdische Leben erwarten dürfen?

ph. r.


דרש טוב לעמו
Jüdische Monatshefte
unter Mitwirkung von Rabbiner Dr. Salomon Breuer, Frankfurt a. M.
herausgegeben von Rabbiner Dr. P. Kohn, Ansbach.

Jahrgang 3. **Heft 3 u. 4.**

Sedernacht.

Die Hungernden mögen kommen und sich sättigen. Millionen darben, und nur Wenige werden satt. Oder sind der Satten noch zu viel auf der Welt? Muss die Not noch wachsen, das Elend an Wucht sich noch steigern, ehe auch sie den Hunger verspüren?

Zum Weinen und zur Klage, dass sie die Haare sich raufen und in Sack sich hüllen, ruft der Weltengott seine Menschen. Dort aber herrscht Jubel und Freude, und man tötet Rinder und schlachtet Schafe, isst Fleisch und trinkt Wein — „nur essen und trinken, denn Morgen sterben wir doch!" (Jes. 22).

Geht vorüber an ihrer Tafel, fliehet, von Eckel gepackt, ihre Nähe. Dort sitzt der Tod. Von Unflat und Auswurf starren die Tische. Da ist keine Stelle mehr rein. Und höret auf, von tierischem Schmutz, von schweinigem Schwelgen zu reden. Denn ihr habt Menschen gesehen, die es weit besser verstehen.

Und dann wisst ihr, weshalb der Erlöser noch immer nicht kommt. Weil so Viele ihn gar nicht brauchen. Nichts in der Welt, kaum noch eine Erscheinung des menschlichen Lebens, die der statistischen Berechnung sich entzöge. Denn sie berechnet dem Tod seine Beute, der Wirtschaft ihre Güter, dem Menschenfleiss seine Errungenschaften. Sie berechne einmal den Hunger auf der

Welt. Und ein grosser Teil der Menschheit wird darben. Ob er auch darben wird, wenn ihm der Magen sich füllt?

Der Erlöser wird kommen, er muss kommen, wenn erst die Menschen den Bissen Brot hinunterwürgen, weil sich ihnen die Kehle zusammenschnürt vor Weh, vor verzweifeltem Ingrimm. Wenn die Menschen erst einmal erwachen und sich gegenseitig fragen, ob es denn wahr sein soll, dass ihres Lebens Inhalt kein anderer sei, als Güter erwerben, um ihren Magen mit ihnen zu füllen, ob Leben dazu da sei, dass Menschen alles einsetzen an Geist und Kraft, um des Stück Brot sich zu verdienen, damit der tyrannische Magen sich befriedige. Und Menschen werden Bekennermut bekommen: Ob sie noch länger den tollen Tanz mitmachen sollen, von Jugend auf sich schuften und rackern, damit der Magen des Seine erhalte, um dann nach Ablauf von etlichen Jahrzehnten erschöpft und müde gejagt ins Grab zu sinken. Ob sie noch fortfahren sollen, immer wieder in sinnloser Folge Generation auf Generation ins Dasein zu setzen, dass sie zu gleichem, sinnlosem Tun durch's Leben sich quäle. Und Kinder werden vor ihre Eltern treten mit der Frage auf den Lippen: Wer ihnen das Recht gegeben habe, ihnen das Leben zu schenken, was sie ihnen zu bieten hätten an Gütern und Werten, die sie ans Leben zu fesseln vermöchten. Und spricht dann ein törichter Vater: Lieber Sohn, ich habe mein Geschäft in die Höhe gebracht, habe tausende von Goldbarren mir gehäuft, da sollst du nun zeitig zu arbeiten beginnen, um all das Wissen und all die Tüchtigkeit dir zu erwerben, die nötig ist, um mein Geschäft einst fortzuführen und die Goldhaufen mir weiter zu türmen — dann wird der Sohn in ein gellendes, wahnsinniges Lachen seine Kehle ergiessen, und dem Vater wird es grauen vor solchem Lachen. Und Eltern werden sich umsehen nach Brot, nach Lebensbrot, ehe sie es wagen werden, Kindern fortan das Dasein zu schenken.

Da habt ihr Israels ewigen Beruf. Und schaut stolz eine Welt auf die „Kraft ihrer Rosse“ und leuchtet ihr Auge im Anblick der „Schenkeln des Mannes“, dann blickt Israel wehmutig stille auf solches Tun, und das Wort des Psalmisten lebt auf seinen Lippen, das ihm zeigt, wie Er Himmel in Wolken hüllt und der Erde den Regen bereitet, dass den Bergen des Gras entspriesse und dem Tier das Brot werde und den jungen Raben, wonach sie

rufen — und was denen mühelos in den Schoss fällt, darum sollten Menschen mit Rosseskraft und Mannesschenkel ihr Lebenlang kämpfend sich mühen? Und *das* Leben? —

Und Israel erhebt sich und wird sich jubelnd bewusst, dass der Sinn des Lebens sich ihm erschlossen.

Und kommt die Nacht des 14. Nissan, dann deckt es den Tisch sich und ruft die Hungernden, dass sie kommen und sich sättigen — und wartet.

Und kämen sie, die nach Sättigung sich Sehnenden, Israel reichte ihnen vom Tisch seines Lebens die *Mazza* und lächelte selig und ewig beglückt.

Sie werden es einmal verstehen. O, dass wenigstens *wir* es alle verstünden, welches Glück, welches Leben wir in der Mazza mit Händen greifen!

Das Brot aus *Seiner* Hand, Brot aus *Gottes* Hand! Sklavenbrot? Jawohl, *Gottes* Brot, den Menschen gereicht, die als *Seine* Knechte sich fühlen! Und Leben, freies, fröhliches Leben durchströmt den Menschen, der solche Mazza zu brechen versteht.

Reicht sie euren Kindern, und sie werden fortan wissen, wofür sie Leben von euch empfangen haben. Reicht sie ihnen, dass sie es wissen, dass sie die teuerste Lebenserrungenschaft darstellt, auf die ihr hinzuschauen vermöchtet, und dass ihr, bettelarm, am Leben verzweitelnd, nimmer den Mut gefunden hättet, ihnen das Dasein zu schenken, wenn ihr nicht die Mazza in Händen gehalten hättet und für ein solches gottgewolltes, Gott dienendes Leben Kinder zu wecken als eures Lebens köstlichsten Inhalt betrachten konntet.

Schickt sie euren Söhnen und Brüdern auf das Kampffeld hinaus, auf das blutgedüngte, von Jammer zerwühlte, dass sie mit ihr in der Hand gestärkt und gehoben dem Jammer zu trotzen und dem lauernden Tod kühn und getrost ins Auge zu schauen vermögen und bis zum letzten Atemzug nicht aufhören, mit immer gesteigerter Innigkeit die Worte des Lebens zu sprechen:

ברוך הוא אלקינו die sie Tag für Tag mit segnender Huldigung zu Gott aufschauen heissen,

שבראנו לכבודו der sie in Seinem Dienst, zu Seiner Ehre geschaffen! Er weiss wozu, Ihm dürfen sie voll stolzer Gewissheit vertrauen, und weil Er es weiss, wissen auch sie es: seiner Ehre gilt's, der Förderung Seines Willens auf Erden strömt jeder Blutstropfen ihres Lebens;

והבדילנו מן התועים und dass ihnen in weiter Ferne liegt, was Torheit uud Menschendünkel an Lebenswerten zu bieten sich erkühnt, und lockt sie nicht, denn es weht Todesschauer, und Weltenjammer stöhnt ihnen von dort entgegen;

ונתן לנו תורת אמת sie aber wissen es, mit der Mazza haben sie es hingenommen, das Wort, das Lebensgewissheit ihnen erschliesst und zur Lebenshöhe sie ruft —

וחיי עולם נטע בתוכנו und pflanzen ewiges Leben mit allem Streben, mit allem irdischen Mühen, das dem Aufbau göttlicher, ewiger Ziele sich weiht —

הוא יפתח לבנו בתורתו וכו' und haben nur eine Sehnsucht: immer klarer, immer gewisser den Weg zu schauen, den Gottes ewiges Wort allein Menschen zu führen vermag, und kennen fortan nur eine Furcht: die Furcht vor Ihm, und hegen keine höhere Liebe als die Liebe zu Ihm, und keine beglückendere Aufgabe, als

לעשות רצונו ולעבדו בלבב שלם der Erfüllung Seines heiligen Willens immer rüstiger mit ungeteiltem Sinn und hingebender Liebe zu leben,

למען לא ניגע לריק denn ihnen graut vor der Leere, und sie wollen dem Nichtigen sich nicht mühen,

ולא נלד לבהלה ein Leben lang Scheinwerte erzeugen, deren Erkenntnis eines Tags mit

fassungsloser, jämmerlicher Bestürzung
sie erfüllt. —

Und so sättigt die Mazza sie.

Eine Nacht voll Unruhe geht der Sedernacht voran. Sie liegt uns im Blute. Danken wir den Müttern unseres Volkes, dass sie diese Unruhe uns bereitet. Sie lehrten uns, wie man Chomez forträumt aus den Häusern, wie man Chomez bannt aus seinem Herzen. Soll die Sedernacht mit ihren Wonnen und ihrer Seligkeit uns beschieden sein, dann gilt's vor Gottes Auge weggeräumt haben jede Spur der Selbständigkeit, aus dem Herzen getilgt haben jedes Bewusstsein eigenen, stolzen Kraftgefühls. Nur dann ist Raum für das göttliche Gnadengeschenk, das die Sedernacht uns bietet.

Und mit dem Scheine der Lichter leuchtet hinein in die dunkelsten Winkel eurer Häuser und tilget aus dem Herzen jede Chomezspur. Denn wo Cchomez die Hand hält, ist kein Platz für die Mazza. Wer Chomez hat, ist nicht hungrig nach Mazza. Suchet selber im Lichterschein nach der Chomezspur und wartet nicht, bis Gott in eure Mitte tritt und den Chomezstolz eures Herzens euch vernichtet.

Seht ihr das unheimliche Leuchten, das die finstere Nacht durchzuckt?

Gott ist מבַעֵר חמץ!

Grausig, wenn Gott „Jeruscholajim mit Leuchten durchsucht" (Zeph. 1, 12) — לבער משם ע"א ולעקור משם יצר הרע um einer von Chomezgesinnung erfühlten Welt mit den Flammen seines Zornes die gottleugnenden Denkmäler ihres Stolzes zu zertrümmern und den frivolen Hochmut ihres von leidenschaftlichem Wahn erfüllten Herzens zu brechen. Gott ist מבער חמץ! Und er trifft die Menschen, die „auf ihren Hefen ruhig lagern" (das.): nichts hat ihre Ruhe zu stören vermocht, sie waren satt und sehnten sich nicht nach der Mazza — denn לא ייטיב ה' ולא ירע „von Gott kommt nichts Gutes und auch nichts Böses". —

Wehe den Menschen, הגוי לא נכסף die kein Sehnen mehr kennen, ואשר לא בקשו את ה' ולא דרשו denen Gottes lebenspendendes Füllhorn nichts mehr zu bieten vermag! Sie werden noch

in verzehrender Sehnsucht nach der Mazza verlangen, wenn „ihr Vermögen der Plünderung, ihre Häuser der Verödung verfallen“.

Ihr aber wollt euch, wollt euren Kindern die Seligkeit der Sedernacht erhalten. Dann gehet hin und suchet selber nach Chomez, und wo immer ihr eine Spur noch findet, tilget sie weg, ehe die Sedernacht naht.

Leuchtende Kinderaugen. Fragender Kindermund. Wenn eure alten Augen ihren Glanz in der Sedernacht nicht mehr besitzen, auf euren welken Lippen die forschende, sinnende Frage nicht mehr lebt, dann wundert euch nicht, wenn eure Kinder eines Tags voll Gleichmut, in gähnender Langeweile die Mazza würgen, das Bitterkraut verschmähen und den heiligen Rundgang der Gott entgegengereichten Becher mit Wirtshausgleichmut ertragen.

?מה זאת, die Frage des unerschlossenen, noch törichten Kindersinnes? O, wer gäbe es, dass unseren Alten und Gereiften wenigstens diese Frage noch aus dem Herzen käme und nicht beschämende Gedankenlosigkeit und hindämmernder, gesättigter Gleichmut jedes Leben ertötet hätte!

Denn auch ihnen weiss Gott die Lippe zur Frage zu öffnen. Weh ihnen, wenn sie erst dann zur stammelnden Frage sich regt. Wenn das leidvolle Weh, das grenzenlose Elend an sie herantritt, das über Millionen von Menschen die furchtbare Gegenwart über Nacht gebracht, und der Sinn des Schmerzensschreis für immer sich ihnen verschliesst, der aus ungezählten, hingemordeten Kinderherzen zu ihnen dringt —

Hören wir das Wort der Weisen.

אשה כי תזריע וילדה זכר Auf die Geburtsstunde eines Menschenkindes, nein, auf den Entwicklungsgang einer ins Dasein sich ringenden Menschenknospe lenkt das Gotteswort unseren Blick, und die Weisen stehen stille und sprechen mit Ijob (K. 36) אשא דעי למרחוק ולפעלי אתן צדק „richte ich auf das Ferne meinen Blick, Gerechtigkeit zolle ich meinem Schöpfer“ — א"ר נתן משבחין לשמו של אברהם אבינו אותו שבא מרחוק הה"ד וישא אברהם את עיניו וירא את המקום מרחוק. Preisen lasst uns Awrohoms Namen, der aus der Ferne den Weg einst ging. —

משבחין לשמו של הקב"ה שהיינו רחוקים וקרבנו לו. Preisen lasst uns Gottes Namen, wir waren Ihm so fern und sind ihm nun so nah. —

Und ihr wundert euch, wenn ihr den Greis sehet, still und gefasst den Weg dahinschreiten, den schwersten, den vielleicht ein Vater je gegangen, וירא את המקום מרחוק nach einem Ziele hin, das ihm so fern, so unsagbar, so unbegreiflich fern doch erscheinen musste — Woher die Kraft, woher die Klarheit seines Blickes?

O, über die Toren, denen das Unbegreifliche, ewig Unfassbare dort erst aufgeht, wo der Weise die Klarheit und Bestimmtheit des Urteils längst schon besitzt!

Erst wenn Gott zur Akeda den Menschen ruft, stutzen sie und fragen: weshalb?

Erst wenn unschuldige Menschen leiden und bluten, fragen sie das törichte: weshalb?

Erst wenn das Unbegreifliche, Unfassbare sie aufrüttelt, fahren sie empor aus hindämmernder Gedankenlosigkeit und fragen das gedankenlose: weshalb?

Weshalb?

אשה כי תזריע — וילדה זכר. Wo wäre der Menschengedanke, der hineinzuleuchten wagte in die sich türmenden Rätsel, sich drängende Wunderwelt, aus der all die Millionen Menschenkinder ins Dasein sich ringen!

מפקידין לו הבריות טיפה לכלוכית בחשאי Überantworten unscheinbaren, wesenlosen Samentropfen ihrem Gott, והקב"ה מחזיר להם נפשות משובחות שלמות und das Wunder aller Wunder, der Mensch in seiner Schönheit und Wunderfülle geht aus ihm von Gott geworden hervor. — Weshalb?

Weshalb fragt ihr da nicht: weshalb?

אודך על כי נוראות נפליתי (Ps. 139) Huldigen will ich Dir, dass ich in solch überwältigend wundervoller Weise geworden bin, נפלאות מעשיך wundervoll sind Deine Werke ונפשי יודעת מאד dessen ist fortan meine Seele sich bewusst!

Fraget doch: weshalb? Hier, hier fraget, und wenn ihr dann verstummen, ehrfurchtsvoll schweigen müsset im Anschaun göttlicher Unbegreiflichkeit, dann wird ein heiliges Begreifen euch erfüllen und das Gelöbnis eurem Herzen sich entringen: ונחני בדרך עולם leite Du mich den Weg der Ewigkeit — und werdet

vertrauensvoll für ein ganzes Leben göttlicher Führung euch hingeben, für ein Leben, dass von ihm gewollt, von ihm geschaffen, von ihm allein verstanden. —

Unser der Gehorsam — Sein das Begreifen!

Fraget ihr noch, weshalb Awrohom nicht zögerte, nicht zweifelte, als das Leben zur Akeda ihn rief? Er hätte zusammenbrechen müssen, wenn zum ersten Mal in seinem Leben Gottes unbegreiflicher Wunderwille sich ihm offenbart hätte. אשא דעי למרחוק Sein Sinn war aber längst schon hineingetaucht in die Welt der Wunder. ולפעלי אתן צדק und deshalb vermochte er auch in dem schwersten Augenblick seines Lebens vertrauensvoll seinem Gott צדק zu zollen.

Bleibet stille stehen, meinen daher unsere treuen Lebenslehrer, wenn das Gotteswort zu euch spricht אשה כי תזריע וילדה זכר — hier oder nie ist der Augenblick, wo wahre Lebensanschauung zu gewinnen ist.

Hier oder nie משבחין לשמו של אברהם אבינו וכו' werdet ihr segnend aufschauen können zu eurem Stammvater Awrohom und werdet begreifen, woher die Kraft ihm kam, als er den Weg antrat in die Ferne.

Lange und tief senket der Blick in den Weg, der von אשה כי תזריע hinführt zu וילדה זכר, und wenn dann bebend eure Lippen das אודך כי נוראות נפליתי sprechen, dann werdet ihr eurem Gotte huldigen שהיינו רחוקים יקרבנו לו. Denn je mehr euer Sinn sich der Welt der Rätsel erschliesst, die euch umgiebt, desto inniger und heiliger wird der Gedanke Gott euch erfüllen, und werdet euren schwachen, ohnmächtigen Verstand seinem ewigen Weisheitsplane willig beugen, mit dem Er über Menschenleben und Menschenschicksal bestimmt: ולפועלי אתן צדק. —

Ewig hinschauen lasst uns auf den Weg, den Awrohom zur Akeda einst schritt. ינחני בדרך עלם Auch wir müssen ihn gehen und können ihn gehen und müssten am Leben verzweifeln, wenn wir nicht freudig zu gehen ihn lernten.

Das מה זאת fragender Kinderlippen lebe auf eurem Munde, dass es von selber dem reinen, kindlichen Sinn sich erschliesse, und die heilige Sedernacht wird sie weihend erziehen für die Akeda ihres Lebens.

Glücklich die Eltern, die ihre Kinder ruhig von sich scheiden sahen, als die blutigen Felder der Schlacht zur Akeda sie riefen. Sie hatten früh gelernt, in der Sedernacht ihr מה זאת zu fragen. Sie konnten jetzt schweigen.

ליל שמורים-Lieder: Abendlieder, Mitternachtslieder einer heiligen, seligen Nacht. Nicht eine Nacht wie die anderen Nächte. Ein sternenbesäter Himmel wölbt sich über sie. Und aus den Sternen leuchtet und funkelt es gar seltsam, dass es tagt in der Seele, in der armen, gehetzten Seele unseres Volkes. Und der Verlassene, Ohnmächtige, Geknechtete erhebt sich und schaut voll Seligkeit in das Licht, das aus der Nacht ihm entgegenstrahlt. ליל שמורים stammeln seine bebenden Lippen. Wagt ihr noch daran zu zweifeln?

Sich und einer grossen Welt ruft er es zu: es wacht einer über mir, der die Nacht heraufziehen lässt und mir leuchtet in ihr. Und nachdem ich es weiss, dass Er die Nacht mir bringt, will ich sie ruhig durchleben und harren auf Ihn!

Sein Wort lässt dämmern den Abend. Seine Einsicht ändert, wechselt die Zeiten und ordnet Sterne als Wachen über den nächtlichen Himmel. Jede Nacht ליל שמורים! Und deshalb lässt er auch Dunkel zurücktreten vor dem Licht. Er ist ה' צבאות — ist mein Gott, braucht von mir nur als mein Gott geschaut zu werden und ליל שמורים wäre keine Wahrheit?

Er ist mein Goël, mein Erlöser, mir innig verwandt und trägt durch Nacht mich und lässt auch im Grabe mein Leben nicht enden.

Erlösungsbotschaft dringt an mein Ohr, und erquickender Tau frisch knospenden Lebens fällt in den erwachenden Morgen.

Der Kolnidre-Nacht stehe die Sedernacht an heiliger Weihe nicht nach, meint ein sinniges, altes Wort.

J. Br.

„Ostjuden".

Ein hoher Beamter, welcher die Verhältnisse des occupierten Gebietes ganz genau kennt, äusserte jüngst die Besorgnis, es möchte über die Ostjudenfrage zu viel geschrieben, zu viel geredet werden. Es ist ja sicher alles so gut gemeint und trotzdem so vieles verfehlt. Das mag einerseits seinen Grund darin haben, dass nach Lage der Dinge alles blos unter hypothetischen Gesichtspunkten beurteilt werden kann, dass Rücksichten auf das Wohl des Vaterlandes jede politische Diskussion ausschliessen. Aber andererseits will es uns bedünken, als ob vieles noch allzusehr von dem Schimmer einer gewissen Romantik umkleidet sei; man empfindet vieles in die Ostjuden hinein, was ihnen gar nicht innewohnt, man spricht ihnen manches ab, was sie tatsächlich besitzen. Und nun gar, wenn man so tut, als ob erst der Krieg und seine Ereignisse uns da eine unbekannte Welt erschlossen hätten; es wäre wirklich kein ehrendes Zeugnis für die deutsche Judenheit, wenn sie wirklich erst jetzt beginnen wollte, sich um das Wohl und Wehe der Ostjuden zu bekümmern. So liegt die Sache denn doch nicht und es darf nicht dahin kommen, dass die Ostjuden zum Objekt aller möglichen Experimente von wohlmeinenden Beglückern werden. Darum nur einige wenige recht nüchterne Worte.

Die wirtschaftliche Depression teilen unsere Glaubensgenossen des Ostens mit der städtischen Bevölkerung ohne Unterschied des Glaubens. Es ist nicht möglich, hier mit weitausgreifenden Plänen einzugreifen; da kann zunächst nur charitative Tätigkeit helfen. Aber für eines muss der Westen sorgen, dass die gespendeten Hilfsmittel nur nach dem Massstabe der Not verteilt werden. Es muss gelingen, aus der Mitte der Ostjuden selbst ein unparteiisches Comité zu gründen. Wir vertreten diese Forderung mit allem Nachdruck.

Ein zweites, womit wir den Ostjuden helfen können, ist die Hebung ihres gesunkenen Mutes. Schlimmer als die wirtschaftliche Not ist diese namenlos gedrückte Stimmung. Sie erwächst aus einer doppelten Befürchtung, die einen za-

gen für die Zukunft ihres religiösen Strebens, die anderen für ihre Menschenrechte. Für die erstere Gedankenweise gelang es uns, eine ganze Reihe geängsteter Gemüter dadurch zu beruhigen, dass wir ihnen bewiesen, wie gerecht selbstlose, objektive Menschen ohne Unterschied des Glaubens ihr religiöses Streben beurteilen. Sie haben dadurch die für sie namenlos beruhigende Ueberzeugung gewonnen, dass für ihre Anschauung in jeder Cultur Raum ist. Aber wir wünschten, dass diese Gerechtigkeit Gemeingut aller deutschen Juden würde. Auf dass arme Eltern nicht mehr bei jedem Deutschen, welcher die Grenzen zum occupierten Gebiet überschreitet. zittern, er käme, um ihnen die Seele ihrer Kinder zu rauben. Wahrhaftig, dazu wäre die Zeit schlecht gewählt. Und gerade deshalb ist der obenerwähnte Schimmer der Romantik ein gefährliches Spiel. Daraus könnte die Jugend des Ostens die Meinung schöpfen, als lebte sie in einem schemenhaften Märchenland, aus dem sie mit aller Energie den Weg zur Wirklichkeit suchen müsste. Und die Alten würden verzweifeln. Darum sagen wir, mehr Ehrfurcht, mehr Ehrfurcht vor der Gedankenwelt und den Idealen der im Occupationsgebiet wohnenden Juden, stärkere Betonung des uns Gemeinschaftlichen. Man hat ja hierzulande schon eine Ahnung von der erhitzten Temperatur, in welcher sich zur Zeit das ganze Gedankenleben unserer Glaubensbrüder dort bewegt. Man sollte nur die Zeitungen dort lesen, wie da aus den kleinsten Dingen ungeheuerliche Folgen gezogen werden, wie es da siedet und brodelt von Projekten und Träumen: dann würde man sich wirklich scheuen, nun auch unsererseits diese Erregung zu steigern. Gewiss, wir sind weit entfernt davon, die Schwächen der Ostjuden, welche sich ja aus ihrer Vergangenheit mehr als zur Genüge erklären lassen, zu verkennen, aber rein menschlich möchten wir zu jedem Schriftsteller. welcher über die Ostjuden schreiben zu müssen glaubt, jedem deutschen Juden, welcher dorthin geht, sagen, es möge nicht vergessen werden, dass es letzten Endes denn doch heiliger Boden ist, die Ueberzeugungswelt von fast zwei Millionen Menschen. Kommt man aber zu diesen zwei Millionen mit dem ehrlichen Wort, dass

ihr religiöses Erbgut als etwas Gutes, als etwas Grosses, als etwas Gemeinsames von uns geachtet, getragen, gefördert wird, dann wird die Welt das Wunder erleben, welch aufrechte Menschen da erstehen werden.

Dies aber wird ihnen den Mut geben, der zweiten Frage viel ruhiger ins Auge zu sehen. Wir können hier unmöglich Vermutungen über die zukünftige politische Gestaltung des occupierten Landes aussprechen, auch darüber nicht, wie nach der jeweiligen Lage nun das Verhältnis der Juden zu den andern Bürgern des Landes aussehen wird. Allein geben wir ihnen die Stärkung ihres religiösen Grundgedankens, dann sind sie für alle Fälle gerüstet. Dann sind sie reif, als wertvolle Vollbürger jedweder Gemeinschaft ihren Platz auszufüllen, oder aber, wenn es die Vorsehung so fügt, dass neue Leidenszeit an die alte sich fügt, dann werden sie wenigstens ihr altes Gottvertrauen auch in die neue Zeit mit hinübernehmen. Nur vor solchen Träumen müssen wir sie schützen, aus denen es nur ein furchtbares Erwachen geben könnte Nüchternheit ist hier der einzige Weg, auch dann, wenn diese Nüchternheit uns zum Schweigen zwingt.

Diese Nüchternheit endlich muss deutsche Juden und Ostjuden vor einer grossen Gefahr bewahren, der nämlich, dass sie den Boden der realen Verhältnisse verlassen, dass sie nicht jetzt schon Institutionen schaffen wollen, welche erst in ruhigen, wirtschaftlich anders begründeten, politisch gefestigten Verhältnissen Raum beanspruchen können. Jetzt gilt es nur zwei Aufgaben, den hungrigen Leib vor dem Sterben zu bewahren und die zagenden Seelen vor Mutlosigkeit zu schützen. Wer diesen Augenblick benützen will, um Seelen zu erkaufen, ist ein Schacherer. Wer helfen will, braucht Geld, Geduld und Liebe. Und so löst sich denn die ganze Ostjudenfrage in eine rein menschliche: und alle Wahrheit versagt, wenn nicht reine Liebe ihr die Wege weist.

P. K.

Erziehungsfragen.

Wenn nicht alle Zeichen trügen, wird der Krieg auch auf pädagogischem Gebiete Umwälzungen hervorrufen. Schon hat er zuwege gebracht, dass die Stimmung der Schule energischer noch als in den vergangenen Friedensjahren sich auf die Liebe zum Vaterlande und die erzieherischen Postulate, die auf diese Liebe abzielen, eingestellt hat. Auch in den kommenden Friedensjahren, nicht blos im Sturm der Schlacht und in der Opferbereitschaft der Zuhausgebliebenen während des Krieges, wird das Vaterland einer Gefolgschaft von unbedingter Treue bedürfen. Hierzu ist der Staat auf die Schule angewiesen. Höchstwahrscheinlich werden die Verbindungsfäden zwischen Schule und Kaserne nach dem Kriege noch fester und dicker gesponnen sein als bisher. Auch die Schlachten der Zukunft — wenn nicht vorher der ewige Friede beginnt — werden vom Schulmeister mitgewonnen werden müssen, wenn anders das Vaterland auf eine ihrer Pflichten bewusste und nicht blos (nach russischem Vorbild) blind gehorchende Streitmacht nicht verzichten will. Doch nicht von der Schule als einer Vorbereitungsanstalt für den Krieg wollen wir hier reden. Wir wollen über Erziehungsfragen sprechen, welche die grosse Weltpolitik nur mittelbar berühren, von der religiösen Erziehung der jüdischen Jugend, wie sie bisher beschaffen war und wie sie vermutlich nach dem Kriege unter dem Einfluss seiner Umwälzungen sich gestalten wird.

Der Krieg hat unseren kritischen Sinn geschärft. Es ist anzunehmen, dass nach dem Kriege neben der politischen auch die religiöse Kritik mit ungeahnter Wucht hervorbrechen wird. Heute kann und soll auch noch nicht alles gesagt werden, was aus dem Herzen über die Drahtverhaue der Zensur nach den Lippen und zur Feder drängt. Denn mag man über die Zensur denken wie man will, sie ist ein Segen, insofern sie die Gedanken zwingt, sich gründlich auszureifen und insofern sie verhindert, dass eine halb fertige weil unausgereifte Kritik mehr Schaden als Nutzen bringt. Nur in vorsichtiger und vorläufiger Aussprache soll sich der Drang nach Klarheit entladen.

Wir haben bereits in einem früheren Artikel über das תורה עם דרך ארץ-Problem auf die Gefahren aufmerksam gemacht, die

aus einer willkürlich unwissenschaftlichen Auffassung der von den Weisen empfohlenen Vereinigung von Thora und Derech Erez für das jüdische Bewusstsein und die jüdische Lebenspraxis entstehen können, wie vor allem d i e Verirrung abzuweisen ist, die der Thora selbst die Anerkennung der Gleichberechtigung von jenseits der Thorasphäre heimischen Anschauungen, Denkweisen, Gefühlsarten, wissenschaftlichen Methoden, künstlerischen Bestrebungen, kurz: alles dessen suggeriert, was man im allgemeinen unter moderner Kultur versteht. Wir glaubten die Autonomie der Thora im Gegensatz zu der abhängigen Stellung von allem was Nicht-Thora ist, in die sie bei missverständlicher Auffassung des jüdischen Bildungsproblems nur allzuleicht gerät, umso schärfer hervorheben zu sollen, je tiefer wir überzeugt sind, dass auch S. R. Hirsch, dem das offene und latente Reformgelüst liberaler und auch nicht liberaler Kreise als den Begründer einer neuorthodoxen Bildungsdevise zu feiern beliebt, bei aller Entschiedenheit, mit welcher er die profanen Lehrdisziplinen dem Programm seiner Frankfurter Schule einreihte, keineswegs einer Anschauung huldigte, die auf eine Heteronomie der Thora hinausläuft. Was wir dort kurz skizziert haben, wollen wir heute ausführlicher darlegen.

Theoretisch kann und darf vom Standpunkte des überlieferten Judentums aus von einem jüdischen Bildungsproblem überhaupt nicht gesprochen werden. Wie jüdische Kinder zu erziehen sind, darüber giebt es im Schulchan Aruch genau so bindende Vorschriften, wie über sonstige Fragen, die sich auf die Ordnung und Gestaltung des Lebens beziehen. Es müsste auch seltsam zugehen, wenn ein so weitschichtiges Kompendium von Lebensmaximen, wie es der Schulchan Aruch ist, in welchem Grösstes und Kleinstes auf der Wage des Heiligtums gewogen und mit dem Stempel des Heiligtums versehen wird, uns just über die Bildungsfrage im Dunkel oder auch nur im Halbdunkel liesse. Tatsächlich anerkennt das Religionsgesetz neben der Thora keine andere wissenschaftliche Disziplin als fähig und würdig zur Aufnahme in eine jüdische Kindesseele. Was immer wir an pädagogischen Erkenntnissen und wissenschaftlichen Entdeckungen von jenseits der Thorasphäre als zur Assimilation mit unserem Thorawissen geeignet in unsern jüdischen Lehrplan hinüberführen möchten, so müssen wir uns doch stets die grundlegende Wahrheit vor Augen halten: die

Thora ist kein Fach neben anderen Fächern, keine wissenschaftliche Disziplin neben anderen Disziplinen, ja ihrem Anspruch auf Alleinherrschaft genügen wir nicht einmal dann, wenn wir ihr die Stellung eines primus inter pares im Lehrplane zuerkennen, wir haben vielmehr ihrer absoluten Einzigkeit erst dann entsprochen, wenn wir sie als Ausgangs- und Schlusspunkt alles Wissens, als Inbegriff aller wahren Bildung und Zivilisation, als Beherrscherin „unseres Lebens und der Länge unserer Tage“ begreifen.

Ein theoretisches Thora-Derech Erez-Problem giebt es nicht. Nur als eine Frage der Praxis ist dieses Problem im Sinne des Religionsgesetzes denkbar. Wir wollen uns nun in die zwei Denkweisen, die hier in der Hauptsache möglich sind, vertiefen.

S. R. Hirsch זצ"ל war tief überzeugt, dass die sogenannte Cheder-Lehr- und Lern-Methode für die Gegenwart nicht passe, dass der jüdische Unterricht neben Bibel- und Talmudstudium auch die profanen Lehrfächer umfassen müsse. Schon im Horeb hat er einen entsprechenden Lehrplan aufgestellt, dessen Grundidee in seiner Frankfurter Realschule lebendig wurde. Diese Reform des jüdischen Lehrplans hat er keineswegs als Reform empfunden. Ihm standen die Glanzperioden der jüdischen Geschichte vor Augen, als umfassendste Thorakenntnis mit universeller moderner Bildung sich paarte, während später unter dem Druck des Golus die gewaltsame Zurückdrängung der Juden in die Enge eines kahlen, wirtschaftlich so unendlich schwer bedrängten Daseins ihnen die Neigung zur Kenntnis und zum Verständnis der Strömungen und Ziele der grossen Welt vergällte. Die Wiederkehr solcher Glanzperioden hielt er für möglich, ja im Interesse einer gründlichen Thoraerforschung sogar für notwendig. Hier ist der Punkt, wo die Denkweise Hirschs zu einem Höhenflug von erstaunlicher Kühnheit ausholt: Nicht nur erlaubt ist's, moderne und alte Sprachen, Geschichte und Geographie, Mathematik, Physik und Chemie usw. zu studieren, es ist im Interesse einer wahrhaft lebendigen Thorakenntnis sogar geboten. Nur Jemand, der auf der Höhe seiner Zeit steht, der ihre Kultur nicht blos äusserlich sondern als eine Bereicherung seiner Seele in sich aufgenommen hat, wird die überragende Hoheit der Thora und die ganze Fülle ihres göttlichen Reichtums erst richtig intensiv zu erleben vermögen. Nur wer Himmel und

Erde kennt, wird verstehen, was das heisst, im Anfang sei es Gott gewesen, der Himmel und Erde erschuf. Nur wer die Genialität des Menschengeistes in seinem unermüdlichen Vorwärtsdringen bis zu den tiefsten Geheimnissen des Lebens nicht blos als Phrase im Munde führt, sondern im Studium der Versuche dieser Geheimnisenthüllungen wissenschaftlich erlebt, wird verstehen, was es heisst, erst durch Einhauchen seines eigenen, ewigen Lebensodems habe Gott den Menschen zum Leben erweckt. Es giebt keine doppelte Wahrheit im Bereiche des Geisteslebens. Was gut und wertvoll ist in den Erkenntnissen aller modernen Wissenschaft, das kann unmöglich der Thora zuwiderlaufen, weil sie ja der Inbegriff alles Guten und Wertvollen ist. Darum nur mutig hineingetaucht in die Fluten des modernen Denkens, die Gewalt ihres Ansturms schwemmt keinen in den Tod, der sich der Führung der Thora anvertraut, sie hilft ihm über jeden Ansturm hinweg, indem sie ihn zum sicheren Port eines einheitlichen Denkens von ungestörter Harmonie geleitet. Nur an einen bedingten Sieg der Thora glauben heisst ihre Ewigkeit und göttliche Abkunft bezweifeln.

So dachte Hirsch. So fest war er von der unbedingten Wahrheit und alle Zeiten und Meinungen überdauernden Lebenskraft der Thora überzeugt, dass er kein Bedenken trug, eine an sich unanfechtbare Theorie in die Praxis der Jugenderziehung zu übertragen. Eine theoretische Wahrheit war für ihn auch immer eine praktische Wahrheit. Im Schulwesen und im Gemeindewesen. In der Jugenderziehung und in der Gemeindepolitik.

Es giebt aber auch Meinungen, die anders denken, und es giebt auch Stimmen, die anders reden, die, von der Regel geleitet הלכה ואין מורין כן „es ist wohl manches wahr, doch man entscheidet nicht so“ auf dem Gebiete der jüdischen Jugenderziehung zwischen Theorie und Praxis einen breiten, gefährlichen, nur schwer überspringbaren Graben gewahren. Sie sagen sich: je weniger die Thora sich vor der modernen Kultur zu fürchten hat, desto mehr haben wir uns vor ihr zu fürchten. Sie schauen mit Grauen auf die zerrissenen Seelen, die zu keinem Ausgleich zwischen Thora und Derech Erez zu kommen vermögen. Sie bewundern die Schar der Harmonischen, in deren Seelen Thora und Derech Erez einander glücklich befruchten, und sie bedauern die Legion der Entwurzelten, die hinüber und herüber schwanken, ohne

je zur Festigkeit und Einheitlichkeit im Denken und Fühlen zu kommen. Und sie zählen die Schar der Einen und die Legion der Andern, und das Ergebnis ihrer Zählung erfüllt sie mit Schaudern und Gram. Wer möchte es ihnen verdenken, wenn sie den Optimismus Hirschs wohl immer bewundern, doch niemals teilen werden?

So seltsam es klingt, so dürfte es doch der Wahrheit nahe kommen, wenn wir behaupten, dass es zu den ungewollten Verdiensten des Zionismus gehört, in weiten Kreisen der westlichen Orthodoxie das Verständnis für die zumal im Osten heimische „Bildungsfeindlichkeit“ geweckt zu haben. Es gab einmal eine Zeit, wo man in den Kreisen der westlichen Orthodoxie mit hochmütigem Dünkel auf den Standpunkt des bildungsfeindlichen Chassidismus herunterschaute, weil man jedes Verständnisses für die Sehnsucht, nur aus altjüdischem Kulturboden jüdische Persönlichkeiten zu gewinnen, bar war. Man wollte es nicht wahr haben, dass es denn doch einem Zweifel an dem Reichtum der Thora an Bildungselementen gleichkommt, wenn ihr als Vorbedingung ihrer Lebensfähigkeit zugemutet würde, ihr Blut mit dem Blute fremder Kulturen zu vermengen. Seitdem der Zionismus auftrat und eine Autonomie des Judentums propagirte, die wohl mit allem, was in Wahrheit Judentum ist, so schroff kontrastirte, dass sofort aus allen Lagern, die das Judentum als Konfession begreifen, lebhafte Proteste erschollen, aber doch, was Loslösung des Judentums aus der Tyrannis fremder Kulturen anbelangt, eine selbst über den Standpunkt des Chassidismus weit hinausgehende Meinung vertrat, konnte es nicht ausbleiben, dass auch in den Kreisen der westlichen Orthodoxie das Gefühl für die assimilatorischen Elemente, die in der Forderung eines frohgemuten Anschlusses an die Welt des Derech Erez stecken, sich verfeinerte. Hierin liegt eines der inneren Motive jenes erst in unserer Zeit erwachten Verständnisses für den Osten und des Wunsches einer Vereinigung von West und Ost, wie er in der Agudas Jisroel sich zu erfüllen strebte.

Mit der Konstatierung der Tatsache, dass unserem Verständnis die prinzipielle Ablehnung alles Fremden aus dem Allerheiligsten der Thoraerziehung viel näher gerückt ist als in jenen Tagen, da das Gefühl, emanzipierter Jude zu sein, auch in orthodoxen Kreisen jede chassidische Emotion verdrängte, wollen wir selbstredend kein

endgültiges Votum über die Art und Weise, wie nun tatsächlich bei uns das Thora- Derech Erez-Problem in Zukunft gelöst werden müsste, abgeben. Wir sind uns der überragenden Weisheit, des ungewöhnlichen Tiefblicks, der unvergleichlichen Intuitionskraft — kurz, all der seltenen Eigenschaften, die S. R. Hirsch זצ"ל zierten, nur zu klar bewusst, um die Zeit für gekommen zu erachten, die mit unbändigem Neuerungsdrang und Pfadfindersinn über die Methode, wie er jenes Problem löste, zur Tagesordnung übergehen dürfte. Wir fühlen es tief, ein Mann von der יראת שמים und אמונת חכמים eines S. R. Hirsch wusste, was er sprach und tat, wenn er eine innige Vermählung von altjüdischer und neuzeitlicher Geistes- und Herzensbildung für eine der dringendsten Forderungen des Tages erklärte und praktisch zu propagieren strebte. Der logischen Klarstellung seines Standpunktes, die wir vorhin in Kürze versuchten, wollen wir nun die psychologische anreihen.

Moderne Bildung strömt aus verschiedenen Quellen: 1) aus der Schule, 2) aus geschriebenem oder gedrucktem Lesestoff, wie Bücher, Zeitungen usw., 3) aus den Stätten der Kunst und des Vergnügens, 4) aus den Trägern und Centren des Erwerbslebens, der sozialen und wirtschaftlichen Sphäre, den Geschäftshäusern, Fabriken, Eisenbahnen usw. Es ist nämlich ein grosser Irrtum, wenn man vielfach glaubt, die Quellen der modernen Bildung verstopft zu haben, wenn man die Kinder in der Schule nach chassidischem Lehrplan (contradictio in adjecto?) erziehen und unterrichten lässt. Bildung ist die geistige Atmosphäre, in der wir atmen. Von der Luft kann man nicht abgeschlossen werden und zugleich am Leben bleiben. Die gesamte Atmosphäre kann auch niemals luftleer gemacht werden. Verstopft man die eine Bildungsquelle, so überfluten uns die anderen Quellen nur mit umso gewaltigerem, nicht einzudämmenden Strom. Geht es aber nicht an, ja ist es vollkommen ausgeschlossen, sich sein ganzes Leben hindurch von jeder Bildungszufuhr abzuschneiden, strömt die Bildung, ob wir wollen oder nicht, durch tausend und abertausend Kanäle und Kanälchen über und in uns hinein, ist zumal das Erwerbsleben mit seinen auf die Entwicklung des technischen, wirtschaftlichen und industriellen Erfindersinnes eingestellten Gesetzen ein gewaltiger Pionier der modernen Kultur, der auch diejenigen, die sich von allen sonstigen Bildungsquellen mit konsequenter Energie fern-

und freizuhalten wüssten, ohne viel Federlesens zu machen, mitten in das Getriebe dieser Kultur hineindrängt und hineinzwängt, sofern sie nur von der Anteilnahme am Erwerbsleben sich nicht auszuschliessen vermöchten — kurz: wenn die Luft, die wir atmen, von den Keimen des Modernismus nicht desinfiziert werden kann, dann bleibt eben nicht anders übrig, als sich und seine Kinder gegen die schädlichen Wirkungen dieser Keime dadurch immun zu machen, dass man die moderne Kultur, zurechtgemacht für die Zwecke des jüdischen Erziehungsplanes, aus einem Feinde der Thora in einen Herold der Thora verwandelt.

Zurechtgemacht für die Zwecke des jüdischen Erziehungsplanes. Hirsch hat nie geglaubt und nie verkündet, dass z. B. Schiller, dessen Andenken er in seiner berühmten Rede am Schillertage 1859 feierte, in den jüdischen Erziehungsplan ohne weiteres sich einfügen lasse. Er war sich des Umstandes durchaus bewusst, dass kein zünftiger Literarhistoriker es zu billigen vermöchte, wenn die köstlichsten Elemente des Schillerschen Idealismus kurzerhand der Schiller unbewussten Aussaat des jüdischen Geistes zugeschoben werden. Warum sollten wir aber nicht auch als Juden unsere eigenen Gedanken über Schiller haben dürfen? Warum sollten wir Schiller nicht für unsere Zwecke zurechtmachen und ihn unseren Anschauungen dienstbar machen dürfen? Darf uns nur das, was die Thora billigt und anempfiehlt, als rein und wahr, als gut und schön gelten, ja, warum sollten und müssten wir nicht geradezu überzeugt sein, dass alles, was uns an Schiller als rein und wahr, als gut und schön erscheint, ein Erzeugnis jener grossen Aussaat ist, mit welcher das Judentum die Weltkultur seit je befruchtet hat? Dass ein deutscher Dichter auch ein jüdisches Herz zu einer echten Begeisterung entflammen kann, das ist ja keine Frage, über die man streiten kann, sondern eine Tatsache, die man anerkennen muss. Wir wissen nicht, wer zur Zeit der Lieblingsdichter der Pressburger Jeschiba ist. Früher war es Schiller. Das ist eine Tatsache, deren psychologische Bedeutung auch dann nicht entkräftet würde, wenn der statistische Nachweis gelänge, dass es durchaus nicht immer die im Talmud versirtesten Bachurim sind, die sich neben dem Noda Bijehuda auch an den Strophen des Don Karlos ergötzen.

Was von der deutschen Dichtung gilt, das gilt ebenso von den andern Gebieten der deutschen Kunst und ebenso auch von den Trägern und Zentren des Erwerbslebens, der sozialen und wirtschaftlichen Sphäre, den Geschäftshäusern, Fabriken, Eisenbahnen usw.

Zur Kunst gehört auch die Musik. Es wäre lächerlich, über die Zulässigkeit der Begeisterung für eine schöne Melodie im Schulchan Aruch nachschlagen zu wollen. Der ästhetische Sinn ist dem Menschen ebenso angeboren wie der Geruchs- und Geschmacksinn und wie die anderen Sinne. Ihn ertöten zu wollen ginge wider die Natur. Im Reiche der Thora war Musik und Gesang von altersher zuhaus. In der Musik steckt aber ein gewaltiges Bildungsferment. Und dieser Bildungsquelle kann Niemand aus dem Wege gehen. Auch das ist eine Tatsache, über die sich nicht streiten lässt, die man schlankweg anerkennen muss. In allen Synagogen wird die Kunst des Gesangs mehr oder minder vollkommen geübt. Im Westen wie im Osten. Diese synagogalen Sangweisen konnten sich aber seit je von den Elementen der ausserjüdischen Singkunst viel schwerer freihalten als etwa das jüdische Denken von der Beeinflussung durch die ausserjüdische Philosphie. Gar Mancher, der von Kant und Göthe nichts weiss, beherbergt im Gemüt Melodien, die aus der nichtjüdischen Welt via Sulzer oder Lewandowski an sein Ohr gedrungen sind und die bei aller Modelung und Formung für das synagogale Milieu ihre Abstammung aus nichtjüdischer Künstlerphantasie nicht verleugnen können. So kann man der Kunst viel schwerer aus dem Wege gehen als der Wissenschaft. Die letztere wartet bis wir zu ihr kommen, die erstere wartet nicht, sie verfolgt uns, und wenn auch nur, etwa auf das Niveau eines Gassenhauers herabgesunken, in primitivster Form, auf Schritt und Tritt.

Wir werden ferner auch durch das Medium des Erwerbslebens mit der modernen Kultur in Kontakt gesetzt. Gelänge es selbst, der Wissenschaft und Kunst mit Erfolg auf die Dauer auszuweichen, den Einflüssen des Erwerbslebens ist Jedermann ausgesetzt, seitdem Gott die „Bezwingung der Erde“ dem Menschen als eine grundlegende Aufgabe zuwies. Aus den Geschäftshäusern, Fabriken, Eisenbahnen usw. ergiesst sich über Jeden, der ihnen nahesteht oder auch nur gelegentlich mit ihnen in Beziehung tritt,

ein Bildungsstrom, der viel gefährlicher ist, als theoretische Gedanken, die etwa in modernen Schulen oder Büchern zu gewinnen sind. Das Aufkommen der Eisenbahnen hat auf die Zeitgenossen der Postkutsche wie unheimlicher Teufelsspuck gewirkt. Nicht als ob Jemand, der die Eisenbahn benutzt, dadurch irgendwie in seiner religiösen Treue erschüttert werden müsste. Gleichwohl hat die Eisenbahn auf alle, die ihre Entstehung und erste Entwicklung miterlebten, mit der unwiderstehlichen Gewalt eines Symbols der selbstherrlichen Menschenintelligenz gewirkt. Das wichtigste und gefährlichste Angebinde, das die moderne Kultur ihren Adepten verleiht, ist aber nichts anderes als der Stolz über die unabsehbaren Möglichkeiten der Entfaltung des Menschengeistes, und da sind es eben gerade die nach aussen so ungemein imposant wirkenden technischen Errungenschaften, die als die wirksamsten Pioniere des Modernismus einen zwar latenten doch umso gefährlicheren Kampf gegen alles durch Tradition Geheiligte führen. Sehr deutlich zittert in den Schriften Hirschs, zumal dort, wo sich, wie im Jeschurun, sein Empfindungsleben ungehemmt enthüllte, die Erregung eines Zeitalters nach, auf dessen Kinder „Dampf und Elektrizität“ wie eine Offenbarung wirkten.

Da Kultur unter allen Umständen etwas Unausweichliches ist, da Hirsch selber sie als übermächtigen Weltgeist empfand und da er den höchsten Stolz des Judentums in dessen Sieg über jenen Weltgeist erkannte, musste er die innige Vermählung von Thora und Derech Erez als den wichtigsten Punkt des jüdischen Erziehungsprogramms der Gegenwart erklären. Es wird aber, wie gesagt, auf beachtlicher Seite aus Gründen der praktischen Durchführbarkeit auch anders gedacht.

Einen dieser praktischen Gründe haben wir bereits oben erwähnt. Wir sprachen von den Ungezählten, welchen die Vereinigung von Thora und Derech Erez zu einem seelischen Verhängnis wurde und wird. Es ist sehr schade, dass es keine Statistik des religiösen Lebens giebt. Sie könnte uns über die Durchführbarkeit des Thora-Derech Erez-Programms wertvolles berichten. Von ihr könnten wir erfahren, wie viel jüdische Seelen es giebt, die mit gleicher Wärme und innerer Teilnahme einem Beth-Hamidrasch-Schiur und einer akademischen Vorlesung folgen und wie gross die Zahl der Opfer ist, die an den Klippen des

Derech Erez gescheitert sind. Sie könnte uns aber auch erzählen — und damit kommen wir auf den zweiten jener praktischen Gründe zu sprechen — wie gross die Einbusse an äusserem Umfang und innerer Kraft ist, welche die mit Derech Erez gepaarte Thora auch im Wissen und Leben ihrer Getreuen erleidet, welche Seite bei dieser Paarung im Vorteil und welche im Nachteil ist, ob Hirschs Erziehungsprogramm die faktischen Möglichkeiten der Erziehungstechnik ausreichend bedenkt oder ob es auf einem — simplen Rechenfehler beruht. Eines steht fest, eine völlige, restlose Hingabe an das Studium der Thora war bisher nur vereinzelten Grössen möglich, nachdem sie mit der nichtjüdischen Kultur in ein mehr als oberflächliches Verhältnis getreten waren, von der jüdischen Masse gar nicht zu reden. Wir denken hierbei nicht einmal zuvörderst an den Zeitverlust, den das profane Studium kostet. Bedenklicher als die Kürzung des jüdischen Stundenplanes ist der Riss, den die einheitliche Stimmung erleidet, wenn sie in den verschiedenen Kultursphären, die das Thora-Derech Erez-Programm umspannen möchte, gleichzeitig heimisch werden will. Es ist gar nicht so einfach, von 8—9 in Goethes Tasso und von 9—10 in die Vorschriften über das Fleischsalzen sich zu vertiefen. Hierzu bedarf es einer elastischen Seele, die sich weder über die engen Grenzen des einen noch über die weiten Perspektiven des anderen Lehrgebietes täuschen lässt, die weder über das Grosse des Tasso sein Kleines noch über das Kleine jener Vorschriften ihr Grosses übersieht. Es ist durchaus nicht so leicht, zwischen Thora und Derech Erez eine durchgängige Harmonie herzustellen und sich weder von der Thora die Stimmung für den Derech Erez noch vom Derech Erez die Stimmung für die Thora verderben zu lassen. Neben seelischem Schwung gehört auch ein starker, von innigem Glauben erfüllter, die Göttlichkeit der Thora aber auch die Göttlichkeit des schöpferischen Menschengeistes energisch bejahender Wille dazu. Jedoch nur Wenige haben die Kraft, die Höhe dieses Gipfels zu erklimmen.

Trotz der Schwere dieser Bedenken müssen wir uns davor hüten — nicht oft und energisch genug kann es betont werden —, die universale Anschauung Hirschs als eine durch die Wucht der Tatsachen widerlegte und darum unfruchtbare Theorie hinstellen. Eine in sich wahre Theorie kann niemals durch praktische Gründe

erschüttert werden. Letztere können ein Anlass sein, jene Theorie auf sich beruhen und unverwirklicht zu lassen, sie können aber niemals stark genug sein, jene Theorie als innerlich unhaltbar zu beseitigen. Das Problem ist so schwierig, dass es kein Zeugnis unserer inneren Kraft darstellt, wenn nicht einmal der Krieg uns bisher zu einem gründlichen Durchdenken dieses Problems anzuregen vermocht hat. Ueber die soziale Hilfsarbeit, die jeder von uns jetzt und später leisten muss, sollten wir unsere geistigen Aufgaben, sollten wir vor allem die jüdischen Erziehungsfragen nicht vergessen. In ausserjüdischen Kreisen ist man uns darin voran. So hat, um nur ein Beispiel herauszugreifen, erst in diesen Tagen Gottfried Traub in No. 8 der „Hilfe" auch für uns beachtenswerte Leitsätze über die Zukunftsentwicklung des deutschen Protestantismus veröffentlicht. Wir lesen da u. a.: „Der kirchliche Protestantismus hat aus diesem Kriege zu lernen: 1. Die lebendige Frömmigkeit ist die Quelle der religiösen Kraft. 2. Die „Predigt" in ihrer ungeheuren Bedeutung für Willensbildung und Gedankenbeeinflussung bedarf der vertieftesten Allgemeinbildung des Pfarrers besonders durch Bibelforschung, Geschichtskenntnis und Philosophie. 3. Die unersetzliche Kraft der „Seelsorge" in rein menschlicher, nicht in amtlicher Gestalt, erfordert die volle Hingabe des Pfarrers, die nicht durch Vereinsbeschäftigung zersplittert, sondern durch psychologische, soziale und sexuelle Kenntnisse gefördert werden soll." Was können wir aus diesen drei Leitsätzen in den Bereich unserer religiösen Anschauungen hinübernehmen? Den ersten Satz können wir ohne weiteres unterschreiben. Auch für uns ist die lebendige Frömmigkeit die Quelle der religiösen Kraft. Ja, wir können uns, in dieser Hinsicht noch weit über die christliche Anschauung hinausgehend, überhaupt keine richtige Religion vorstellen, die nicht als erste und oberste Forderung das Leben in der Religion und aus der Religion hinstellte. Eine blos gedachte, erklügelte und erfühlte Religion, die nicht zugleich erlebt und gelebt wird, möchte uns beinahe als eine schlechte und überflüssige Philosophie erscheinen. Was ist aber von den beiden anderen Sätzen zu halten? Gilt das, was hier vom Pfarrer gesagt wird, auch analog für den Rabbiner?

Wir glauben nicht vom Thema abzuschweifen, wenn wir hier einige Worte über den Beruf und die Aufgaben des Rabbiners

anfügen. Das Problem der jüdischen Erziehungsfragen ist zugleich das Problem des Rabbiners. Denn wer die bisherigen Lösungen der jüdischen Erziehungsfragen als unzulänglich erkennt, der kann auch mit den Auffassungen vom Rabbinerberuf, wie sie vielfach gang und gäbe sind, nicht zufrieden sein. Das eine hängt mit dem andern zusammen. Rücken wir nur dem Begriff der Predigt etwas näher. Da ist Wesentliches von Unwesentlichem, Ueberliefertes von Hinzugekommenem, Echtes und Wahres von Falschem und Gleissnerischem zu unterscheiden. Es ist auch vor allem eine Geschmacksfrage. Willensbildung und Gedankenbeeinflussung sind eine Umschreibung für das hebräische Wort תוכחה, daher Niemand. dem der Ernst der religiösen Pflicht der „Zurechtweisung" bekannt ist, die „ungeheure Bedeutung" der Predigt unterschätzen wird, wenn ihre Kraft ausreicht, um den Willen der Zuhörer zu bilden und ihre Gedanken zu beeinflussen. Nun ist aber die Frage, wie nun wirklich gepredigt werden soll, um dieses Ziel zu erreichen. nichts anderes als ein Ausschnitt aus den jüdischen Erziehungsfragen, über die es, wie wir gesehen haben, selbst in den Kreisen der Orthodoxie keine einhellige Meinung giebt. Denn war und ist es auch nicht fraglich, dass der Rabbiner, der den Willen und die Gedanken seiner Gemeindemitglieder wirksam bilden und beeinflussen soll, ein Mann von „vertieftester Allgemeinbildung" sein muss, so dürfte doch über das Wesen dieser vertieftesten Allgemeinbildung bei dem Mangel an Einmütigkeit in der Beurteilung und Lösung jüdischer Erziehungsfragen ein unanfechtbares, weil alle befriedigendes Votum nicht zu formulieren sein. Eher dürfte die Forderung, dass die volle Hingabe des Rabbiners an seinen Beruf nicht durch Vereinstätigkeit zersplittert werde, auf allgemeines Verständnis rechnen dürfen. In dieser Hinsicht gewahren wir das Problem des Rabbiners zur allgemeinen Bedeutung einer Zeitfrage sich entfalten. Schon vor dem Kriege hat der heutige Mensch in seiner Betätigung als Zoon politikon das wertvollste Element seines persönlichen Lebens- und Glücksgefühls erkannt. Wir lebten schon vor dem Kriege in einem Zeitalter der Vereine. Das hängt mit der ungeheuren Grösse zusammen, zu der in unserem Bewusstsein alles Staatliche, Nationale, Genossenschaftliche, Soziale erwuchs. Wir werden nach dem Kriege, vorausgesetzt, dass die europäische Menschheit nicht zu Tode ermattet ist und ande-

ren Erdteilen die politische Hegemonie übergeben muss, vielleicht noch einen grösseren Aufschwung des politischen Interesses und im Zusammenhang damit des Vereinslebens gewahren, denn was Politik bedeutet, das haben Hunderttausende, die vordem nur ein schmales Individualleben gelebt haben, erst während des Krieges und durch den Krieg erfahren. Diese Entwicklung dürfte aber dann auch insofern auf unser Verhalten zu den jüdischen Erziehungsfragen einwirken, als noch energischer, als dieses bisher schon geschah, unsere Jugend sich herandrängen wird, um das Schicksal des Judentums mitbestimmen zu helfen. Aus der jüdischen Erziehung wird die patriarchalische Stimmung, die ihr vordem das Gepräge gab, umso rascher verschwinden, je mehr sich unsere Jugend als politisches Lebewesen empfinden wird, berufen, an vorderster Stelle zu stehen, wann immer Thron und — Altar des Schutzes und der Mehrung ihrer Macht bedürfen. Noch mehr wird dann aber auch der Rabbiner Politiker sein wollen und vielleicht auch müssen, als er es bisher schon war. Diese Zersplitterung des Rabbinerberufs durch Vereinstätigkeit ist aber ungefähr das Bedenklichste und Gefährlichste, was dem Rabbiner und mittelbar den von ihm vertretenen Interessen erwachsen kann. Wieviel Rabbiner giebt es denn schon jetzt, die den grössten Teil ihrer Kraft der Hauptaufgabe des Rabbiners „zu lernen und zu lehren“ widmen können und wollen? Vielleicht die Meisten in Deutschland beschäftigen sich während des grössten Teiles ihrer Zeit mit Dingen, die im besten Falle an der Peripherie, keinesfalls aber im Zentrum ihrer Aufgabe liegen. Darunter muss ihre theoretische Vervollkommnung leiden. Der heutige Rabbiner fühlt sich mehr als ein Mann der religiösen Praxis als der religiösen Theorie. Rabbiner, die jede Stunde beklagen, die sie dem „Lernen“ entziehen müssen, gelten als Einsiedler, um nicht zu sagen Faulenzer, dagegen solche, die eine ausgedehnte Vereinstätigkeit entfalten, als Männer der Tat. Wie viel Hohles, Konventionelles, wie viel Zeitverschwendung und Kraftvergeudung wird aber durch Vereinstätigkeit in den Glorienschein der lebendigen, fruchtbaren Tat gehoben! Das parlamentarische Getriebe in den Vereinen, dieses ewige Reden und Gegenreden, dieses Protokollieren und Abstimmen und zum Schluss eine glücklich durchgedrückte — Resolution, die in gar vielen Fällen blos den Schein einer Tat vortäuscht und von der Tat selbst

oft nicht weniger weit entfernt ist, als glattes Nichtstun; dieses ewige Bereden von Dingen, über die nur Vereinzelte eine achtungswerte Meinung zu sagen vermöchten und die Vorherrschaft der Phrase, die es einem geläufigen Mundwerk ermöglicht, sich selbst auf Kosten der Wahrheit durchzusetzen; das Überwiegen des Talentes der Schlagfertigkeit vor der schwerfälligen aber ernsten und gründlichen Sachlichkeit — kurz: die innere Verlogenheit, an der so manches Vereinsleben krankt, sollte doch, meinen wir, manchen Rabbiner davor bewahren, sich um des öffentlichen Beifalls willen die Hauptaufgaben seines Berufes durch Rücksichten der Konvention beeinträchtigen zu lassen. Er hat anderes und besseres zu tun.

Eine zersplitterte Tätigkeit und, was damit Hand in Hand geht, eine zerrissene Seele, geteilte Interessen, die vielseitig scheinen, in Wirklichkeit aber nur die Unfähigkeit verraten, sich ganz und restlos einer grossen Sache hinzugeben: auch darin lag ein wesentliches Stimmungsmerkmal der verflossenen Friedenszeit. Es gab damals auch in den Kreisen der von äusserem und innerem Glück Begünstigten nur sehr Wenige, die mit sich und ihrer Lebensleistung zufrieden waren. Es ist ein unleugbarer Kriegsgewinn, dass wir heute für irdische Möglichkeiten, für den Anteil der Einzelnen am grossen Werke der Gesamtheit einen schärferen Blick haben. Wenn auch vielleicht nicht immer besser in unserer Lebensführung, so sind wir doch zweifellos reifer und sachlicher in unserem Urteil über irdische Dinge geworden. Ein kritischer Zug, ein Hang zum Nachdenken ist zur Zeit auch in solchen Seelen erwacht, die vordem das Leben als Schaugepränge, als Parade und Maskerade empfanden. Als dergleichen erscheint uns das Leben sicherlich nicht mehr. Diese ernste Falte, die seit Kriegsbeginn auf der Stirne der europäischen Menschheit erschien, möge sie in der kommenden Friedenszeit nicht wieder verschwinden.

R. B.

Das Ostjuden-Problem.

Von Bezirksrabbiner Dr. Hermann Klein in Eisenstadt (Ungarn).

[Vorbemerkung der Redaktion:

Nicht mit allem, was dieser Aufsatz enthält, sind wir einverstanden. So will uns der Optimismus des Verfassers über die Ungefährlichkeit der westeuropäischen Kultur nach dem Kriege recht seltsam anmuten, denn es erscheint uns sehr fraglich, ob diese Kultur ihre faszinierende Macht über die Gemüter deshalb eingebüsst haben sollte, weil sie den Ausbruch und die sittlich bedenklichen Methoden des Weltkrieges nicht zu hindern vermochte, und ob eine Welt, die ihre Schäden durchschaut hat, deshalb gleich unter die Herrschaft des religiösen Gedankens kommen müsste. Und selbst wenn letzteres geschehen sollte, so ist noch keineswegs sicher, ob die hervorbrechende religiöse Welle die Treue der Juden zum jüdischen Religionsgesetz wecken oder befestigen wird. Die Geschichte der Judentumsreform in Deutschland lehrt im Gegenteil, dass gerade zur Zeit, als es nach den Befreiungskriegen im reaktionären Deutschland modern wurde, religiös zu sein, die religiöse Stimmung jener Tage von den jüdischen Reformatoren zur Begründung eines neuen Judentums verwertet wurde, nachdem zur Zeit der Hochflut des freiheitlichen Gedankens der Abfall von der Thora in Taufe oder Nihilismus eingemündet war. Gleichwohl geben wir die Ausführungen unseres geschätzten Mitarbeiters gerne Raum, weil uns sein Artikel für den Standpunkt der ungarischen Orthodoxie gegenüber dem Ostjudenproblem charakteristisch erscheint.]

Mit inniger Freude und Genugtuung las ich den Aufsatz דיני נפשות in diesen Blättern, der in würdiger und sachkundiger Weise auf einige Seiten dieses Problems hinwies. Es ist schon an sich ein Verdienst, wenn man in dieser Zeit Sinn und Lust hat, sich mit Problemen abzugeben, die den Rahmen enger Augenblicksbedürfnisse überschreiten. Wir erleben nämlich ein ganz seltsames Schauspiel. Während der Krieg uns mit ehernen Zungen,

mit Kanonendonner und Mörsergebrüll die Nichtigkeit des Individuums predigt, während wir täglich und stündlich erfahren, dass der einzelne Mensch und sein Schicksal von geringfügigster Bedeutung ist, kümmern sich die einzelnen Menschen doch um kaum etwas anderes als ihr eigenes Geschick. Alle Fragen, die die Allgemeinheit angehen, stagniren, das allgemeine jüdische Leben hat zu pulsiren aufgehört, aber nicht etwa aus dem Grunde, weil wichtigere Fragen dominiren und das ganze Interesse absorbiren, sondern weil, wie man bei uns hier mit einer gewissen Naivetät zu sagen pflegt, „ein jeder mit sich genug zu tun hat". Und doch sollte diese eiserne Zeit wenigstens das eine zur Folge haben, dass der kleinliche Egoismus schwinde, dass die Menschen endlich lernen, dass es in Wahrheit keine höhere Tugend giebt, als „an sich selbst als Person zu vergessen, und kein grösseres Verbrechen, als sich selbst als den Angelpunkt der Welt zu begreifen". Hat ja den ganzen völkermordenden Krieg nichts anderes verschuldet als der Utilitarismus und dessen Töchterreligionen, — wie Egoismus etc. Und wenn es sich gar um Fragen handelt, die Fragen der Allgemeinheit sind, da sollte man sich wirklich hüten, an sie mit kleinlichen egoistischen Gedanken heranzutreten. Solche Fragen dürften nur nach höheren Gesichtspunkten und mit absoluter Uneigennützigkeit behandelt werden. Ich darf nie und nimmer den Notstand eines Armen ausnützen, um ihn zu etwas zu bewegen, was ihm widerstrebt und mir wenn auch nur ideellen Nutzen abwirft. Ein edler Mensch wird dem Armen nur um seiner selbst willen helfen. Mit tiefem Abscheu erfüllt uns das Treiben der Missionsgesellschaften, die sich die Centren des jüdischen Elends aussuchen, um dort schnöden Seelenfang zu treiben. Die Schändlichkeit dieses Treibens würde auch die Ehrlichkeit der Intention, die Ehrlichkeit der Ueberzeugung, dass den Armen und Elenden durch die Annahme der Taufe der Weg in den Himmel, der Pfad zur Seligkeit, die Pforte des Paradieses geöffnet wird, nicht mildern. Man darf den Notstand des Armen auch dazu nicht ausnützen, um ihn wider seinen Willen selig werden zu lassen. Die Wohltat hört auf Wohltat zu sein, wenn sie an derartige Bedingungen geknüpft wird. Was Vielen von uns auch die Tätigkeit der Alliance so missliebig machte, war ja auch nur, weil die Alliance von den von ihr Unterstützten intellektuelle und Gewissens-

opfer verlangte, weil auch sie Seelenfang trieb, weil sie die Gewährung der Unterstützung an gewisse Bedingungen knüpfte, weil sie in den von ihr gegründeten und unterhaltenen Schulen ihre Lehrer anstellte, weil sie auf die religiöse Eigenart der von ihr Unterstützten keine Rücksicht nahm, weil sie die von ihr Unterstützten einer ihnen wesensfremden Kultur zuführen wollte, weil — ich spreche dieses harte Wort nicht gerne aus, aber es ist meine ehrliche Ueberzeugung — zwischen ihr und den uns so tief verhassten Missionsgesellschaften nur Gradunterschiede, aber keine Art- und Wesensunterschiede bestehen.

Ich schicke dies voraus, um zu sagen, dass ich nicht glauben kann, dass von orthodoxer Seite die Gewährung materieller Hülfe an das Ostjudentum jemals an Bedingungen geknüpft werden könnte, die von den Ostjuden als gegen ihre religiöse Ueberzeugung oder auch nur Empfindung angesehen würde. Die Orthodoxie wird niemals die beengte Situation ihrer Brüder im Osten ausnützen, um ihnen Anschauungen aufzuzwingen, die ihnen wesensfremd sind. Nach der materiellen Seite hin wird es gewiss die ganze westeuropäische Orthodoxie als ihre Ehrenpflicht begreifen, den Ostjuden mit allen Mitteln beizuspringen, damit sie nicht den jüdischen Seelenfängern in die Hände fallen, die schon ihre Netze ausspannen, um unter dem Scheine uneigennütziger Freundschaft, unter dem Deckmantel inniger Bruderliebe nach der Art „aller, die nach Eigennutz streben, die Seelen der sich ihnen Vermählenden zu nehmen." Die materielle Hülfe seitens der westeuropäischen Orthodoxie an den Osten muss und wird bedingungslos erfolgen. Das ist für uns kein Problem und kann auch gar nicht den Gegenstand ernsten Nachdenkens bilden. Worin denn besteht eigentlich das Problem? Das Problem für die ernsten jüdischen Kreise, denen das Erbe der Väter heilig ist, die in der Erhaltung der Thora Sinn und Ziel alles jüdischen Strebens erblicken, ist folgendes Unsere Brüder im Osten, die bis heute wahrscheinlich zu ihrem eigenen und zu unserem Glücke mit der westeuropäischen Kultur wenig oder gar keine Berührung hatten, werden nun durch diesen gewaltigsten aller Kriege, der ja die Landkarte von Europa wesentlich verändern dürfte, mit dieser Kultur näher bekannt werden und da steht zu befürchten, dass, wenn diese Berührung nicht ein wenig vorbereitet wird, wenn bei diesem

Zusammentreffen dieser so ganz wesensverschiedenen Kulturen nicht auch einige wegekundige Führer, die bereits in sich das Thora-Kulturproblem, um den Ausdruck des eingangs citierten Aufsatzes zu gebrauchen, gelöst haben, zugegen sein werden, diese Begegnung von unheilvollem Einfluss für die ganze spätere geistige, seelische und religiöse Entwicklung des Ostjudentums werden könnte. So oft noch im Laufe der wechselvollen jüdischen Geschichte das Judentum mit einer anderen Kultur unvermutet in Berührung kam, ging es nicht ohne gewaltige Erschütterungen ab. Das erstemal traf das Judentum als solches auf dem Wege seiner Entwicklung mit der ihm wesensfremden griechischen Kultur zusammen. Und das Fremde gefiel, weil es fremd war, weil es blinkte und glitzerte, weil es glänzte und blendete und Unzählige fielen ab und in diesem Zusammentreffen ist auch die erste Ursache des Zusammenbruches des jüdischen Staatswesens zu suchen. Erst in der Fremde verlor sich der Wahn, zum grossen Teil wohl darum, weil das herumirrende, unstete jüdische Volk keine Kulturbestrebungen haben konnte, und weil sie ja von den Kultursegnungen ihrer Wirtsvölker ausgeschlossen waren. In Spanien trafen die Juden wieder mit fremder Kultur zusammen und auch da ging es nicht ohne Kämpfe und ohne beklagenswerte Verluste ab. Wir sehen in den grossen Werken der grossen Denker der spanisch-jüdischen Periode, für die zünftigen Geschichtsschreiber die Glanzperiode jüdischer Philosophie und jüdischer Poesie, das Bestreben, das Thora-Kultur-Problem zu lösen. Theoretisch waren ja vielleicht diese auf uns gekommenen Lösungen für die damalige Zeit befriedigend, ob aber auch in der Praxis für die grossen Massen das Problem gelöst, glücklich gelöst wurde, ist doch sehr zu bezweifeln. Die letzte Begegnung, deren Folgen wir noch heute spüren, hat nach der und etwas vor der Emanzipation der Juden stattgefunden. Die Bewegung, die mit der französischen Revolution einsetzt und noch heute nicht zum Abschluss gekommen ist, zeigt uns wieder, wie gefährlich es ist, wenn das Judentum jäh, unvermittelt und ohne Uebergang mit fremden Kulturen zusammentrifft. Wir wissen ja, welche Verheerungen dieses Zusamentreffen in den westlichen Ländern angerichtet hat. In Frankreich, Italien und in Deutschland drohte diese unmittelbar hereinbrechende Kulturwelle das ganze Judentum wegzuspülen, es waren keine kundigen Lootsen da, die das Schiff jüdischen Lebens

geleitet hätten. Das Fremde gefiel, weil es fremd war und weil man glaubte, sich der politischen Freiheit erst dann recht würdig zu erweisen, wenn man als Dank das Judentum opferte. Auf den Altären der Freiheitsgötzen opferten die Juden ihre wahre Freiheit und wurden zu Sklaven einer fremden Kultur, die nie ihre eigene werden konnte. Und daher ist die Befürchtung sehr begründet und des Nachdenkens der Berufensten und Grössten wert, wie wohl das Zusammentreffen der grossen jüdischen Massen des Ostens mit der Kultur des Westens vor sich gehen wird, welche Folgen es für sie, für ihre religiöse und geistige Entwicklung haben wird. Sollen wir sie sich selbst überlassen oder ihnen mit unserer Erfahrung, mit der Lösung, die wir für das Thora-Kulturproblem gefunden haben, zu Hülfe kommen? Das ist im Wesentlichen das Problem, das heute einen grossen Teil der denkenden westeuropäischen Orthodoxie beschäftigt und ich möchte gleich hinzufügen, auch einen grossen Teil der galizischen Orthodoxie bis in die höchsten Kreise der Chassidimrabbis, mit denen ich über diesen Gegenstand zu sprechen Gelegenheit hatte und von denen der eine, der geistig sehr bedeutende und auch einflussreiche Rabbi von Czortkow mir einen Auftrag erteilte, den ich in seinem Namen der deutschen Orthodoxie übermitteln soll, was ich auch im Rahmen dieses Artikels tun werde.

Das Problem verträgt auch eine wesentlich andere Fassung, aber versuchen wir vorerst. uns mit dem Problem in der Fassung zu beschäftigen, die wir ihm gegeben haben und die es ja für die Meisten haben dürfte. Ist die Gefahr wirklich so eminent, die der grossen Masse der jüdischen Orthodoxie des Ostens von der westlichen Civilisation, von der nichtjüdischen Kultur droht, dass es nun in der Tat heissen muss: „Alle Mann an Bord“? Vergessen wir nicht, dass in allen Fällen, in denen bisher Juden und Judentum mit einer fremden Kultur zusammentrafen, im Altertum mit der griechischen, im Mittelalter mit der arabisch-maurischen und in der Neuzeit mit der französisch-deutschen es siegreiche, im Zenith stehende Kulturen waren, die schon etwas Bestechendes und Blendendes hatten, dass es erklärlich, wenn auch nicht verzeihlich ist, dass sich viele Juden ihnen in die Arme warfen. War ja die ganze Menschheit wie berauscht von den riesigen Erfolgen des Menschengeistes und namentlich in der Zeit der Aufklärung erklärte sich die

Menschheit für mündig und der mündige Mensch erklärte allen höheren Mächten den Krieg. Nicht nur das jüdisch-religiöse Leben litt darunter, sondern das religiöse Leben überhaupt und das Verhängniss wollte es, dass das Ghettojudentum mit einer direkt antireligiösen Kultur zusammentreffen sollte. Mit gewissen Veränderungen trifft dies auch auf die Zeitpunkte zu, in denen das Judentum mit dem Hellenismus und der spanisch-maurischen Kultur zusammentraf., Kultur, Bildung hiess: Los von Gott. Die Autonomie des Menschen die Würde der Persönlichkeit sollte alle Religion ersetzen. Und dem Ghettojudentum gefielen die Schlagworte, erstens weil es ja wirklich Schein von Sein nicht unterscheiden konnte und zweitens weil ja den Schlagworten blendende Erfolge der menschlichen Kultur zur Folie dienten. Den Zusammenbruch dieser ganzen blendenden Kultur erleben wir nun heute. Ströme von Blut und Meere von Weh und Jammer schreien gegen diese Kultur zum Himmel und als Echo dieses Schreies widerhallt in jeder Brust ein Seufzer und von jeder Lippe ein durchdringender Schmerzenslaut. An Stelle der falschen Propheten sind nun die Jirmijahus getreten, die mit tränenschweren Augen und schmerzdurchzuckten Herzen nichts als Trümmer sehen. Ist von dieser in sich selbst zusammengebrochenen Kultur so gar viel fürs Judentum zu fürchten??

Wird man und werden gerade die Ostjuden, die die Segnungen dieser Kultur in dieser fürchterlichen, mit allen Qualen der Hölle erfüllten Zeit bis zur Neige geleert haben, für diese Kultur ihr Judentum preisgeben? Etwa für die Kultur Albions, das ja sicherlich als das kultivirteste Volk galt, dieses התנים הגדול הרובץ בתוך יאוריו, dieser ungeheueren Seeschlange, die auf ihre glückliche insulare Lage pochend niemanden fürchtete und so zum מטה zur Zuchtrute der ganzen Menschheit geworden ist? Oder für die Kultur Frankreichs, die nichts als Sittenlosigkeit und für das ganze Volk das Gespenst des Aussterbens hervorgebracht hat? Von einer Kultur, die so kläglich geendet, von einer Bildung, die es nichteinmal verstanden hat, diesen nun schon einmal ausgebrochenen Krieg ein wenig zu zähmen, ein wenig menschlicher zu gestalten, sollte die Orthodoxie des Ostens so viel zu fürchten haben? Die Hohlheit dieser Kultur durchschauen auch ihre Augen, die bei weitem scharfsichtiger sind als wir annehmen. Und zudem wird

sich ja die ganze Kulturmenschheit über ihre Ideale und Ziele aufs neue orientieren müssen. Sind ja die alten Ideale gestürzt, als Idole erkannt, werden sie ja mit dem Kriege von dem Horizont der Menschheit für immer verschwinden. Und wenn nicht alle Zeichen trügen, wird die Neuorientiurung der Menschheit im Zeichen des religiösen Gedankens vor sich gehen. Alle Sophismen vermögen über die eine Wahrheit nicht hinwegzutäuschen, dass Menschenliebe nur dann zu einer wirkenden Potenz in der Welt wird, wenn sie in Gottesliebe ihren Ursprung hat. Ist Gott unser aller Vater, dann sind wir Brüder, sonst sind wir Konkurrenten, stehen einer dem Anderen im Wege, nehmen ihm seinen Platz an der Sonne, sind wir Feinde. Diesen fürchterlichsten aller Kriege hat die Gottlosigkeit der Menschen verschuldet. Dagegen spricht auch nicht die Tatsache, dass die Menschen auch im Namen Gottes, ja für den Glauben selbst Kriege geführt haben. Die jüdischen Kriege waren ihrem innersten Wesen nach Defensivkriege, wenn auch zuweilen die Taktik eine Offensive war. Das Recht zum Sein, zur nationalen Existenz wollte man den Juden nicht gönnen und wohl als Mandatar einer Entente kanaanitischer Könige erschien Amalek gleich nach dem Auszuge aus Egypten, um den Juden anzukündigen, dass ihnen kein Platz auf Erden gegönnt werde. Mit allen übrigen sogenannten Religionskriegen haben wir uns hier nicht zu befassen. Defensivkriege sprechen aber nichts gegen die obige These, denn auch vom Bruder lässt man sich nicht ohne weiteres erschlagen. Wenn also die Menschheit zur Besinnung kommen wird, wird sie reuig zu Gott zurückkehren und die Menschen werden sich, wenn sie Gott wahrhaft im Herzen und nicht nur auf den Lippen tragen werden, als Brüder lieben und achten lernen. Wird aber die Entwicklung der Menscheit nach dem Kriege im Zeichen des religiösen Gedankens vor sich gehen, so ist ja nicht so sehr viel für unsere Brüder im Osten zu fürchten. Wenn Religion wieder modern wird, werden vielleicht auch unsere westlichen Brüder zur linken Hand den Weg zur Religion zurückfinden, sicherlich ist aber dann die Gefahr für die Massen im Osten nicht so eminent, dass man sie nicht einmal für kurze Zeit ihren Weg allein gehen lassen könnte, dass man schon heute ihnen eine gewisse Bevormundung zuteil

werden lassen müsste, dass man ihnen schon heute westeuropäische Führer einsetzen müsste.

Denn — und nun kommen wir zur Kehrseite des Problems. — sind wir denn so sicher, dass wir sie zu führen vermögen? Haben wir für uns das Thora-Kulturproblem restlos gelöst? Worin besteht diese Lösung? „Es liegt in der Devise תורה עם דרך ארץ oder vielmehr in der Umpräung die dieser Begriff von Rabbiner Samson Raphael Hirsch זצ"ל erfahren hat." Zugegeben, aber ist denn dieser Zustand bereits erreicht? Ist diese Forderung nicht vielmehr noch immer ein Ideal, ein Ziel, dem zugestrebt werden muss? Ich will nicht bestreiten, dass es in Deutschland sehr viele תלמידי חכמים giebt, die ja dieses Ideal erreicht haben, die neben allgemeiner weltlicher Bildung auch ein profundes Thorawissen in sich vereinigen, aber sind diese Talmide Chachomim nicht Ausnahmen? Hat aber die grosse Masse der westeuropäischen Orthodoxie das Ziel erreicht? Und darauf kommt es doch in erster Reihe an, denn das Ziel kann doch nicht sein, einzelne Menschen sondern die grosse Masse treu zu erhalten, sie vor Schaden an ihrer Seele zu bewahren. Und der Erfolg, der bisher für die grosse Masse erreicht wurde, ist nicht gerade sehr ermunternd. Ich möchte nicht missverstanden werden. Ich will nicht bestreiten dass es in Deutschland sehr viele echtfromme und sehr gebildete Jehudim giebt, aber das Ideal, das Rabbiner Hirsch זצ"ל verwirklicht sehen will, haben sie nicht erreicht. Denn dazu haben sie zu wenig תורה, denn auch beim besten Willen lässt sich nicht behaupten, dass Thorakenntnis in Deutschland allgemein sei. Es wäre für die Zukunft des Judentums verhängnisvoll, wenn das ganze Judentum nicht anders wäre als das deutsche. Judentum ohne intensive und extensive, bis in die breiteste Masse des Volkes reichende Thorakenntnis kann nicht bestehen. Mit einigen rationalistischen Gedanken über den Geist der Gesetze und über den Geist des Judentums lässt sich kein Judentum erhalten. Und ob Rationalismus allein so viel Berechtigung hat! Rabbiner Hirsch זצ"ל war sicherlich kein Rationalist, seine ganze symbolische Deutung der מצות, namentlich die der Tempelgeräte ist vom Hauche jüdischer Mystik umweht und vielleicht ist er der einzige von den Grössen der westeuropäischen Orthodoxie der jüngsten Vergangenheit, der den Massen der östlichen Orthodoxie etwas bedeuten

könnte. Im Hinblick auf dieses פי שנים ברוחו sagte mir der Rabbi von Czortkow: „Ersuchen Sie in meinem Namen die deutsche Orthodoxie, dass die Werke Rabbiner Hirsch's זצ"ל in die heilige Sprache übertragen werden, damit wir etwas für unsere Jugend haben. Der ist modern und echtjüdisch, ja sogar chassidisch." Ich glaube nicht, dass der Rabbi von Czortkow ganz unrecht hat. Und wenn wir schon etwas tun zu müssen glauben, so könnten wir ja den Brüdern im Osten Rabbiner Hirsch זצ"ל zum Führer geben, indem wir ihnen seine Werke zugänglich machten. Aber dass wir, die Lebenden ihnen viel bieten könnten, dass die Erfolge unserer Praxis uns ermutigen könnten, den Massen des jüdischen Ostens zu sagen: Kommt und vertraut euch unserer Führung an, das möchte ich sehr bezweifeln. Wir sind ebenfalls noch Suchende, wir kennen das Ideal, aber den sicheren Weg zu ihm haben wir ebensowenig, wie die im Osten. Vielleicht könnten wir den Weg finden, wenn wir uns herbeiliessen, etwas von den Ostjuden zu lernen. Und so hat in Wirklichkeit das Ostjudenproblem folgende Fassung: „Was könnten wir von den Ostjuden lernen, damit wir sie dann führen können?" und darüber möchte ich in einem nächsten Aufsatz, die gütige Erlaubnis der Schriftleitung voraussetzend, einige Gedanken äussern.

דבר חדוש.

במסכת עירובין דף ט' ע"א בתוס' ד"ה שאין בגובהן שלשה כתבו בסוף תדע דהא משוכה מבחוץ אפילו בפחות מג' לא אמרינן לבוד עיי"ש. לא זכיתי להבין למאן קאמרו אי לרב אדא בר מתנה הא בפירוש קתני בהאי ברייתא דמהני לבוד במשוכה מבחוץ לרבנן בפחות מג' ולרשב"ג בפחות מד' ואי לרבא הא ס"ל דמשוכה מבחוץ לא מהני אפילו בדבוקה ובמיכה לכותל דבעינן קורה על גבי כותל דוקא וצע"ג. וחפשתי בספרים אשר ת"י ולא מצאתי מי שהרגיש בזה. ועיין לקמן עמוד ב' בתוס' ד"ה ולרשב"ג וכו' ובמהרש"א שם ודברי מהרש"א תמוהין ועוי' בזה בריטב"א לעיל סוף דף ח' ע"ב מה שפי' על רש"י בד"ה לדברי המתיר וצ"ע. —

בעניני דפסחא.

בשם כבוד זקני מו' הגאון מוה"ש וויענער זצ"ל.

בש"ע א"ח סי' תל"ב עיי' בט"ז סק"ב ד"ה הטור כ' וכו' והק' רש"ל תימא וכו' עש"ה, ונ"ל לפמש"כ הרא"ש והר"ן בריש מסכת פסחים הטעם דהצריכו חכמים לבער החמץ ולא סמכו על הביטול משום דחמץ לא בדילי מיניה ואית ביה כרת חיישינן שמא יבוא לאכלו עיי"ש, ונודע דהאוכל חמץ משש שעות ולמעלה אין בו איסור כרת ועיי' בש"ע בסי' תמ"ז ס"ב, וא"כ הא דצריכין לבער החמץ מן הבית היינו משום החשש דשמא יאכל מיניה בפסח דאז האוכל חייב כרת, אבל בשביל ערב פסח משש שעות עד הלילה הי' סגי בביטול, וזה כוונת הרא"ש וזה לשונו כיון דמצוה זו אינה אלא לצורך הרגל לתקן הבית ולבער החמץ מתוכו לצורך המועד פי' דהביעור הוא בשביל המועד דווקא ולא בשביל ערב פסח דאז הי' סגי בביטול משום דאין בו כרת לכן במכי' אזמן דרגל, ואין להקשות דהא קיימ"ל דהבודק צריך שיבטל וא"כ אכתי הי' לברך שהחיינו מיד אחר הביטול דהביטול הוא ג"כ בשביל ערב פסח שמא ימצא גלוסקא יפה אחר חצות ודעתיה עלה? לזה י"ל כמ"ש הב"י כאן ומביאו בט"ז סק"א הטעם שאין לברך על ביטול חמץ דהוי דבר שבלב עיי"ש, ה"ה די"ל כן דאין לברך שהחיינו על הביטול, ומיושב קושית המהרש"ל לנכון בס"ד וז"ב בע"ה ומדויק מאוד בלשון הרא"ש ודוק היטב, עכ"ל.

פפד"ב ר"ח ניסן תרע"ו לפ"ק.

הק' שלמה זלמן ברייער
שומר משמרת הקדש הנ"ל.

Der Weltkrieg im Lichte des Judentums

von Dr. Wohlgemuth. 2. Auflage. Berlin Nr. 24.
Verlag des Jeschurun 1916.

Besprochen von Dr. Isaac Breuer.

„Die vorliegenden zehn Aufsätze sind im Laufe des ersten Kriegsjahres unter Eindruck der Ereignisse unserer Zeit entstanden und bereits in der Zeitschrift „Jeschurun, Monatsschrift für Lehre und Leben im Judentum“ Jahrgang I Heft 8—12 und Jahrgang II Heft 1—3, 5—6, 8—9 veröffentlicht worden. Sie behandeln von verschiedenen Gesichtspunkten die Frage: Wie stellt sich die Lehre des Judentums zu den Problemen, die der Weltkrieg der Religion aufgiebt.“

Mit diesen Worten spricht sich der Verfasser in einer Vorbemerkung über Entstehung und Inhalt seines Buches aus. Er legt also Wert darauf, wissen zu lassen, dass die ungeheuren Erfahrungen der Gegenwart bei Abfassung des Buches ihn unmittelbar beeinflusst haben, und will auch für das Buch den impressionistischen Charakter gewahrt wissen, den die einzelnen Aufsätze naturgemäss an sich hatten.

Allein wenn der Verfasser sich entschlossen hat, die Aufsätze zu sammeln und in Buchform nochmals erscheinen zu lassen, so wird er sich des Unterschiedes zwischen einzelnen Zeitungsaufsätzen und einem geschlossenen Buch sicherlich bewusst gewesen sein. Zeitungen, auch Zeitschriften sind selten so anspruchsvoll, Dauerwert sich beizulegen. Der Tag hat sie gebracht; sie beherrschen den Tag und verschwinden mit dem Tag. Da ihr Dasein so kurz ist, gönnt man es ihnen gern, ganz dem Tag zu leben und legt an sie nicht den Massstab des Morgen an, der sie nicht mehr antrifft. In gesteigertem Umfang gilt dies noch in Kriegszeiten. Erst recht wird man es ihnen da zugute halten, wenn sie alle Exaltationen der Stunde getreulich widerspiegeln, und wird höchstens von ihnen verlangen, dass sie nicht bewusst die Wahrheit fälschen, nicht künstlich die Erregung steigern, nicht planmässig die öffentliche Meinung vergiften.

Anders das Buch. Tritt es auch noch so bescheiden auf, so will es doch, schon vermöge seiner Form, Literatur sein,

den Tag überdauern, auch morgen noch in die Hand genommen werden. Die Zeitung ist Photographie, das Buch Gemälde.

Dies alles hat der Verfasser sicher überdacht. Er hat seine Aufsätze, diese Kinder des Augenblicks, nochmals geprüft und hat sie würdig befunden, sich eines längeren Lebens zu freuen. Gewiss nicht aus trunkenem Vaterstolz, sondern aus Pflicht. Denn auch gegen Kinder hat man Pflichten. —

Ja, er ist noch weiter gegangen. Offenbar von dem Streben geleitet, nicht den mindesten Zweifel über den Anspruch zu lassen, den er der Gesamtheit der Aufsätze zuerkennt, hat er ihnen einen Namen beigelegt, der wie eine Fanfare klingt und das Stimmengewirr derer übertönen soll, die von den Ereignissen sich tragen lassen, statt sie vom Steuer der Ewigkeitswerte zu meistern. „Der Weltkrieg im Lichte des Judentums"! Der Taumel der Gegenwart bestrahlt von der Lehre, die zeitlos ist! Klarer kann kein Verfasser die Bedeutung aussprechen, die seinen Aufsätzen innewohnt, wenn sie gleich „unter dem Eindruck der Ereignisse unserer Zeit" entstanden sind.

Kriegsaufsätze braucht man wirklich nicht tragisch zu nehmen. Aber der „Weltkrieg im Lichte des Judentums" will bewusst die Augen auf sich ziehen, wünscht, fordert Kritik und glaubt vor ihr bestehen zu können.

Diese Kritik ihm zuteil werden zu lassen, verlangt aber nicht nur die Rücksicht auf den Verfasser, sondern mehr noch die Rücksicht auf das Judentum, dessen Licht dem Verfasser nach seiner Bekundung geleuchtet hat. Juden sowohl wie Nichtjuden werden vielfach geneigt sein, aus diesem Buch mit der verlockenden Ueberschrift auf 165 Seiten mühelos zu erfahren, was die Mutter der Religionen zu der grössten Menschheitkatastrophe zu sagen weiss, die je die Welt gesehen und könnten aus dem Schweigen der Kritik gar zu leicht die Folgerung ziehen, dass sie die sichere Gewähr besitzen, das Urteil des Judentums in authentischer Form in Händen zu halten. —

Ich wiederhole: Hätte der Titel des Buches gelautet „Gesammelte Kriegsaufsätze von J. Wohlgemuth", und hätte ich das Buch auch alsdann gelesen, so hätte ich mich seines trefflichen Stils gefreut, das warme Temperament des Verfassers bewundert, seine politische Belesenheit anerkannt, seine Erregung auf Rechnung der

Zeit gesetzt, seine Gesinnungstüchtigkeit gepriesen, seine Unzulänglichkeit zur Kenntnis genommen — und wäre im übrigen zur Tagesordnung übergegangen.

Aber der „Weltkrieg im Lichte des Judentums“ verlangt ein rundes Ja oder Nein. Verlangt bündige Auskunft darüber, ob der Verfasser die Frage richtig beantwortet hat, die er sich selber gestellt hat: „Wie stellt sich die Lehre des Judentums zu den Problemen, die der Weltkrieg der Religion aufgiebt?“

Ja oder Nein?

Nein!

Zunächst und vor allem: Von den 165 Seiten dieses Buches enthält die weitaus grössere Hälfte nichts als allgemein politische Betrachtungen, wie man sie ungezählt oft in den Tagesblättern hat lesen müssen. Sie sind, ich gestehe es gerne, in ihrer Form etwas besser, als manche andere, haben aber mit dem Lichte des Judentums nicht das mindeste zu tun.

Man nehme den ersten Aufsatz, überschrieben: Der Weltkrieg. Er erstreckt sich von Seite 5 bis Seite 23. Von Seite 6 bis Seite 18 enthält er im wesentlichen nichts als den Nachweis, dass der Krieg, den Deutschland jetzt führt, ein gerechter Krieg ist, dass dagegen Russland ihn aus Verachtung der Menschenrechte, Frankreich aus Rachsucht, England aus Neid entzündet hat. Mag sein. Aber bedarf es des jüdischen Lichtes, um diese Erkenntnis zu gewinnen?

Der zweite Aufsatz (Der Krieg und die Moral) stellt zunächst mit dürren Worten fest, dass die Bibel den Krieg nicht verurteile, nimmt alsdann die Verletzung des Völkerrechts, wie sie die Gegenwart gezeitigt hat, „nicht so schwer“, regt sich aber dann über die das Mass notwendiger Verteidigung überschreitenden Rohheitsdelikte unserer Gegner, über ihre und der Neutralen Heuchelei sehr auf, hebt hervor, dass demgegenüber bei uns „das Sittengesetz, das zur leeren Form geworden, wieder herrschende Norm im Leben der einzelnen und der Gesamtheit“ sei, findet als das charakteristische Merkmal des deutschen Volkes seine Ehrlichkeit und Redlichkeit, wie das aus dem Typ des „deutschen Michel“ zu erkennen sei und kommt schliesslich zu dem Ergebnis, dass das Moralische sorgsamer Pflege bedürfte. Sehr schön. Aber im Lichte des Protestantismus könnte man zur Not ein Gleiches entdecken.

Nach dem spärlichen Ertrag der beiden ersten Aufsätze fühlt man sich von der Ueberschrift des dritten begierig angezogen: Der Jude und der Krieg Aha, jetzt kommt's! — — Weit gefehlt! Wohlgemuth entdeckt, dass der Patriotismus der Juden (ob nur des deutschen oder auch des englischen??) rein, ernst und tief sei, dass ihm der Geist des Gehorsams, der das Judentum durchdringe, in den gegenwärtigen Zeitläuften zugute komme, und dass ihm die Unterordnung unter das Staatsgesetz religiöse Pflicht sei. Das ist alles.

„Das grosse Hoffen" (4. Aufsatz) ersucht den Leser, die Feinde nicht zu hassen; nur wer die Anstifter des Krieges hasst, diese „Giftmischer und fluchbeladenen Mörder", hasst gross.

Der Aufsatz „Unser Kaiser" untersucht an Hand des „pentateuchischen Gesetzes" (= Thora), „welche Stellung der Jude zum Königtum an sich einnimmt und was den Juden Deutschlands der Deutsche Kaiser ist". Diese Untersuchung hätte füglich auch vor dem Weltkrieg unternommen werden können. Sie ist zudem nicht frei von Bedenken.

Eine „Entweihung des göttlichen Namens" (6. Aufsatz) ist dieser Krieg, insofern er den Zusammenbruch der christlichen Zivilisation bedeutet und diese mit dem Namen Gottes verknüpft ist. Auch Wohlgemuth empfindet dies schmerzlich, denn „alle Religionen sind solidarisch." England trägt die Schuld. „Darum führt uns auch unser jüdisches Denken zu der Überzeugung, dass Englands grosse Schuld nur mit dem Tode gesühnt werden kann, dem Tod, wie ihn ein Volk stirbt, das von so unermesslicher Grösse war, das seine Wurzeln überall so tief in das Erdreich gegraben, dem Tod des allmählichen Absterbens und Niederganges." Also die Beleuchtung des Weltkrieges mit dem Lichte des Judentums führt zur Ueberzeugung, dass England dem Tode verfallen ist. Diese Verquickung von Religion und Politik ist nicht sehr fern von Blasphemie.

Es werden alsdann („Warum hassen uns die Völker?") in wenig origineller Weise die Gründe des Deutschenhasses dargelegt und ihre Aehnlichkeit mit den Gründen des Judenhasses behauptet. Diese Darlegungen sind harmlos.

„Der heilige Egoismus und das gottgesegnete Volk" polemisiert wirkungsvoll gegen Italien und Amerika. Immerhin würde

es sich empfehlen, diesen Aufsatz von Amerika fern zu halten, da sonst leicht unsere ohnedies schon so schwierigen Beziehungen zu Onkel Sam eine weitere Trübung erfahren könnten.

Es ist selbstverständlich, dass meine lakonische Inhaltsangabe der ersten acht Aufsätze — zehn sind es im ganzen — nicht die mindeste Vorstellung von ihrem stilistischen Wert zu geben vermag. Aber schliesslich will doch der Weltkrieg, vom Lichte des Judentums beleuchtet, nicht zum Gegenstand einer — Stilübung gemacht sein. Die Probleme, die der Weltkrieg dem Judentum entgegenhält, sind so bitter ernst, sind dermassen schwierig, dass sie kein Spiel mit Worten, kein Schwelgen in Gefühlen vertragen. Wenn Wohlgemuth sich lediglich zum Vorwurf genommen hätte, die Gedanken und Gefühle des gebildeten deutschen Juden, wie er sie so beim Empfang der einzelnen Kriegsnachrichten hat, in ästhetischer Form wiederzugeben, so hätte sich natürlich dagegen nichts einwenden lassen. Aber den Weltkrieg im Lichte des Judentums zu werten, dazu gehört denn doch etwas mehr als politische — Kannegiesserei, gewürzt mit Zitaten aus dem „pentateuchischen Gesetz" und aus den Propheten.

Die furchtbaren Leiden der E i n z e l n e n stehen nicht einmal im Kern der Probleme des Weltkrieges. Mit Leiden ist das Judentum stets leicht fertig geworden. Es sieht seine Bekenner seit mehr als zwei Jahrtausenden leiden. Das ist ihm ein gewohnter Anblick.

Aber dieser Krieg rührt, vielleicht zum ersten Mal seit der Zerstörung Jerusalems, an die Existenz des Judentums. Wie wird sich seine Zukunft gestalten? Naht die Zeit, da die Lehre in Vergessenheit gerät? Wohlgemuth schweigt.

Wir sehen Staaten einander mit unerhörter Leidenschaft bekämpfen. Es heiligt längst der Zweck jedwedes Mittel. Wie stellt sich das Judentum zur politischen Moral? Steht die Gemeinschaft der Menschen unter anderen Gesetzen als wie der einzelne Mensch? Ist die Existenz, das Wohl des Staates sein oberstes Sittengesetz? Wohlgemuth schweigt.

Und dann das Problem der Probleme: die Rechtsgemeinschaft der Staaten. Ist nicht das Recht seinem Begriffe nach allumfassend, dergestalt, dass es keine objektive Beziehung zwischen Mensch und Mensch geben kann, die nicht der Majestät des Rechts unter-

liegt; ist nicht der Staat selbst, seinem begrifflichen Ursprung zufolge. Produkt des Rechts, und wie darf es dann sein, dass Staat zu Staat noch heute steht wie Wolf zu Wolf, er, der seinen Untertanen als organisiertes Recht entgegentritt? Was ist dem Judentum der Staat, was ist dem Judentum die Rechtsgemeinschaft der Staaten?

Hierzu nun schweigt Wohlgemuth nicht. Der neunte Aufsatz, überschrieben „Der ewige Friede", will sich anscheinend mit diesem Problem auseinandersetzen. Aber gerade gegen die hier vorgetragenen Anschauungen muss im Interesse des Judentums schärfste Verwahrung eingelegt werden.

Es ist unendlich betrübend zu sehen, wie Wohlgemuth sich im Namen des Judentums gegen die grossen Vorkämpfer der Humanität kehrt und das Ziel ihrer Sehnsucht als Utopie, ihr Ideal als Schwärmerei denunziert. Nach Wohlgemuth ist der Friede unter den Völkern ein Glück, das nur Gott ihnen bringen kann. Daher kann der ewige Friede im Judentum auch nicht als religiös-sittliches Ideal Geltung beanspruchen. Er ist keine „Forderung der religiösen Ethik" des Judentums. Der Universalismus der Propheten hat mit der Verkündigung des messianischen Zeitalters nichts zu tun.

Ich gestehe: Selten ist ein schwieriges Problem in kritischer Zeit mit grösserer Oberflächlichkeit behandelt worden. Statt gründlicher Untersuchung ein blosses Spiel mit Schlagworten.

An das unglückselige Wort von der „Ewigkeit" des Friedens knüpft Wohlgemuth an, um daraus all seine Thesen abzufolgern. Als ob es sich darum handelte, die Ewigkeit des Friedens zu garantieren, und nicht vielmehr darum, die Rechtsgemeinschaft der Staaten zu verwirklichen.

Gewiss ist der „Ewige Friede" eine blosse Idee, die schwerlich ihre Verwirklichung finden wird. Das Ende der Zeiten wird ihn uns bringen.

Aber ist etwa bloss der „Ewige Friede' unter den Staaten eine Idee und nicht auch der „Ewige Friede" im Staat? Ist es bis heute gelungen, wird es den Menschen je gelingen, die Mörder, die Diebe, die Räuber vollends auszurotten? Hat man aber Bedenken getragen, die Rechtsgemeinschaft des Staates zu begründen,

weil er ja doch nicht den „Ewigen Frieden" unter den Staatsuntertanen gewährleisten könne?

Aus der tatsächlichen Unmöglichkeit eines „Ewigen Friedens" die Unmöglichkeit der Rechtsgemeinschaft unter den Staaten herzuleiten, ist ein Gedankensprung sonderbarster Art. Es heisst das Judentum kompromittieren, wenn man seine Autorität für derartige Unzulänglichkeiten in Anspruch nimmt.

Der Universalismus des Judentums, der alle Menschen als Gott ähnliche Wesen begreift, fordert schon begrifflich die Rechtsgemeinschaft der Staaten. Auf der Gottähnlichkeit aller Menschen beruht die Universalität des Rechts. Die Gleichheit aller Menschen fordert als einzig mögliche Regelung ihrer gesellschaftlichen Beziehungen die Rechtsregel. Erst wer es versuchte, den Nachweis zu führen, dass dem Judentum der Staat über dem Recht stehe, dürfte die Behauptung wagen, dass die Verwirklichung der internationalen Rechtsgemeinschaft keine Forderung des Judentums sei.

Aber das Gegenteil trifft zu. Nicht müde sind die Propheten geworden, den Staat der Herrschaft des Rechts zu unterordnen, das Recht als seine einzige Stütze zu feiern. Wohl ist ihnen das völlige Schwinden des Rechtsbruchs, sozial wie politisch, Zukunftsgeschenk Gottes, aber das Streben nach Wahrung des Rechts, nach Verwirklichung der Rechtsidee in ihrem grenzenlosen Universalismus ist ihnen heiligste Forderung der Stunde. Ihnen ist der Staat nicht souverän, nicht Selbstzweck, sondern Mittel zur Verwirklichung des Rechts. Auf die Souveränität des Staates ist aber letzten Endes das „Recht zum Krieg" zurückzuführen. Wie steht denn das Judentum zur Souveränität des Staates? Ist das nicht eine Frage, die wie keine durch den Weltkrieg brennend geworden? Was sagt Wohlgemuth dazu? Er schweigt.

Es kann meine Aufgabe nicht sein, an dieser Stelle den Problemen, die der Weltkrieg dem Judentum zur Lösung entgegenhält, nachzugehen. Zu verhüten, das das Wohlgemuthsche Buch gewissermassen als Lehrmeinung der deutschen Orthodoxie erscheine, ist allein Zweck meiner flüchtigen Andeutungen.

Das Wohlgemuthsche Buch mutet heute schon veraltet an. Das ist der beste Beweis dafür, wie sehr es in Tagesimpressionen stecken geblieben ist. Nicht das Licht des Judentums hat darin

über den Weltkrieg geleuchtet, sondern der Weltkrieg hat einige grelle Strahlen auf das Judentum geworfen und hat es verzerrt.

Doch ich will mit einem Wort der Anerkennung schliessen. Der letzte Aufsatz, überschrieben, „Der Gott der Gerechtigkeit", ist nicht nur stilistisch der schönste, sondern enthält den einzigen ernst zu nehmenden Versuch, ein Kriegsproblem der Lösung näher zu bringen. Was hier über das Verhältnis von Liebe und Gerechtigkeit gesagt wird, verdient gelesen zu werden. Zwar kann ich dem Verfasser auch in diesen Darlegungen nicht beipflichten, schon deshalb nicht, weil die grundlegenden Begriffe, mit denen er operiert, von ihm in keiner Weise geklärt werden. Immerhin ist dieser Aufsatz ein Gewinn. Ich verweise namentlich auf die bemerkenswerten Ausführungen über die „Kriegsgebete". Vielleicht entschliesst sich der Verfasser, in der dritten Auflage nur diesen Aufsatz erscheinen zu lassen. Er allein wird auch — nach dem Weltkrieg lesbar sein. Und was nicht die grosse Probe bei der kommenden Abrechnung nach Beendigung des Krieges besteht, ist Makulatur!

Heine, der Jude.

Von H. M.-B.

(Schluss.)

Wir fassen zusammen. Wir haben gezeigt und mit ausführlichen Citaten belegt, wie Heine als Jude geboren und doch nicht gesinnungstüchtig erzogen, aus der in seinem Milieu herrschenden Indifferenz gegenüber Juden und Judentum in Kreise und Verhältnisse kommt, die ihn tief in die jüdischen Strömungen der damaligen Zeit hineinziehen und mit lebendigem und nie erloschenem Interesse erfüllen für alle Fragen der jüdischen Entwicklung und in ihm ein neues und nie erstorbenes Bewusstsein jüdischer Stammeszugehörigkeit wachrufen. Infolgedessen schreckt er vor dem von Anfang an von der Familie und ihm selber ins Auge gefassten Akt der Taufe zurück. Als er ihn dennoch vornimmt, hat er das Bewusstsein schmählicher Fahnenflucht, des Verrats an einer grossen Sache. Und die Reue und die Scham darob haben ihn nie verlassen.

Für uns aber erhebt sich umso mehr die Frage: wer war Heine, der Jude? Was war das Judentum, das er begriff, das er — verliess?

Heine, der Jude, ist Einer von Vielen, ist trotz seiner Besonderheit und individuellen Eigentümlichkeit nur der Typus eines Juden aus der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts, nur ein Glied jener grossen Familie der Zerrissenen und Zwiespältigen, denen das Erbe Mendelssohns, so herrlich es ihnen dünkte, zum Fluche ward. Sie priesen es bis zu den Sternen, während sie es durch die Gassen schleiften und achtlos durch Pfützen zogen. Und konnten nicht verstehen, warum der heilige Jugendmut so schnell gebändigt, das grosse Streben im Dienste der Menschheit wie von selbst zu ganz gewöhnlichem Strebertum im eignen Dienste zerrann, und was so erhaben und umfassend begonnen und so rein geklungen, so klein und eng und mit solch grellem Misston enden

konnte. Ja, sie sind Eine grosse Familie, die unabsehbare Schar der Jünglinge, die das sich öffnende Ghettotor krachend ausspie, und die mit der hungrigen Lebensgier im Auge, dem hellen, scharfen Kopf, der beissenden Selbstpersiflage auf der Lippe und nüchternen Satire der Feder, mit der ungezügelten Sinnlichkeit, typisch für aus strengen Gesetzesbanden entronnene Sklaven – des eigenen Herzens, und nicht zuletzt mit dem natürlichen Kosmopolitismus des Juden und Outsiders Europa überfluteten und seine Literatur und Politik, seine Philosophie und Sozialwissenschaften, seine Musik und Theater gleichsam mit Beschlag belegten und mit dem eigenen Wesen durchsetzten. Der verrufene Menzel und selbst Treitschke — man muss sie zu verstehen suchen, wenn sie in der Überschwemmung Deutschlands durch diese Familie eine schwere Gefahr für das gutmütige und lebenstrotzende Deutschtum, für den gesunden und bärenhaften Teutonen sahen, wenn ihnen die jüdische Rasse identisch schien mit einem verneinenden dekadenten Prinzip, das ansteckenden Krankheitskeim in alles trägt, was es berührt. Sie verkennen, welch scharfe Verstandesarbeit von diesen Jünglingen geleistet wird, wie von der Behendigkeit und Treffsicherheit ihres Witzes und der Klarheit ihrer Polemik so manches wuchernde Unkraut im Culturwalde Deutschlands ausgerodet wird und fühlen nicht die wühlende, zukunftsvolle Arbeit ihres über das Eng-Nationale hinausweisenden Weltbürgertums. Was sie spüren und hassen, ist die blendende und doch kranke Persönlichkeit dieser Juden — und der Hass sieht gut. Ja, sie sind krank, diese Juden, und stecken an, was sie berühren, tragen den Keim der traditionslosen Zersetzung; der Fluch der Heimatlosen und Entwurzelten ruht auf ihnen, und die sittliche Entartung der Gesetzesverächter bezeichnet ihren Weg. Denn damals war ja noch nicht, wie heute, der Abfall eine von Generation auf Generation vererbte und wie ungeprüfte Selbstverständlichkeit; sondern diese Jünglinge hatte, als sie noch Kinder waren, mit altjüdischem Singsang die Mutter in den Schlaf gewiegt, oder wenigstens ragte ihnen gewiss noch die Gestalt eines ehrwürdigen und frommen Grossvaters in die Knabenzeit hinein, der mit sorgenvollem Kopfschütteln und zweifelnder Frage den Namen Mendelssohn aussprach. Und dieser Tonfall des Grossvaters und das Wiegenlied der Mutter verliess

sie nicht — sie mussten's immer hören. Das war's, ob sie's wussten oder nicht, was ihnen die Ruhe raubte bei Tag, dass sie immerdar nach Betäubung lechzten, und was ihnen den Schlummer der Nacht so bleiern und schwer machte. Ungreifbare, körper- und geistlose Imponderabilien der jüdischen Vergangenheit waren es, die den Riss in ihr Leben trugen und das weithin sichtbare Kainszeichen der Schuldbewusstheit auf ihre Stirne drückten.

„Nicht gedacht soll seiner werden“!
Aus dem Mund der armen alten
Esther Wolf hört' ich die Worte,
Die ich treu im Sinn behalten —

ein armes altes Judenweib murmelt diese „Blume der Verwünschung“ — auf wen? vielleicht auf das eigne Kind, das den Glauben der Väter verlassen — und der Knabe Heine hört es und erschrickt in kindlichem Grauen und vergisst sie nie, diese furchtbaren Worte und noch auf seinem Totenbette formt sich ihm eins seiner Lazaruslieder daraus. . . .

Es giebt Stellen in des Menschen-Brust, die noch keine Wissenschaft durchleuchtet hat und die doch oft den Schlüssel seines Wesens in ihren Falten bergen!

Weit klarer und unkomplizierter als Heines seelische Beziehungen stellt sich sein geistiges Verhältnis zum Judentum dar. Hier muss man vor allem anderen festhalten, was nach unseren bisherigen Ausführungen auf den ersten Blick klar ist: seine Auseinandersetzung mit dem Judentum bleibt vollkommen auf der Oberfläche haften, dringt nicht entfernt bis zum Wesen und Kern desselben vor: bis zur jüdischen Religion. Auch darin ist er typisch für seine Generation, die in Mendelssohns „Jerusalem“ nur mehr eine Marotte des grossen Philpsophen sah, der das Judentum keine religiöse, sondern nur noch eine Culturfrage war und mit der ganzen Unwissenschaftlichkeit des fanatisch begeisterten Neuerers mit viel Geschrei und wenig Logik und ganz ohne ernstliche Sachprüfung den ganzen „Gesetzeskram“ und „Ceremonienkrempel“ als im 19. Jahrhundert unbrauchbar, zum alten Eisen warf. Wenn man die Anfänge der Reform verfolgt und ihre wissenschaftlichen Bestrebungen auf ihren Umfang prüft, so erkennt man erst mit

ganzer Deutlichkeit, wie das Programm der „neunzehn Briefe“, der Frage einmal wirklich sachgemäss von innen und nicht stets nur von aussen her näherzutreten, die jüdische Lehre einmal als Juden, und nicht als bereits abgefallene Juden zu lesen, den innersten Kern des Uebelstandes getroffen hat.

Heine hat sich selbst schlechthin „den geborenen Feind aller positiven Religionen“ genannt. Er ist hier ganz Sohn der Aufklärung und — vielleicht! dies ist eine Vermutung — Sohn seiner Mutter, der „strengen Deistin“ und Schülerin Rousseaus. Der Einfluss einer Mutter auf die religiösen Gefühle des Kindes und sogar die religiösen Gedanken des Mannes ist gewiss grösser, als sich nachweisen lässt! Sicher ist, dass Heine, in dessen Schriften Gedanken und Geistesblitze über positive Religionen einen gar breiten Raum einnehmen, nie ernsthaft und sachlich diese seine Feindschaft gegenüber einem Gebiet, das ihn so stark interessiert, begründet hat — sodass, widerspruchsvoll genug, uns diese Animosität selbst mit dem Anspruch eines — Dogmas aufzutreten scheint, das, mit der Muttermilch kritiklos und gläubig eingesogen, Inventar seines geistigen Erbes wird und stets mit besonderer Besitzerfreude hervorgekramt und mit allerlei krausem Zierrat behängt wurde — von philosophischem Wert oder auch nur religionskritisch ernst zu nehmen sind seine Aeusserungen auf diesem Gebiete nie. Sie sind samt und sonders Blender von oft selbst bei Heine überraschendem Witz — sie sind Einfälle, aber keine Gedanken, geschweige ein System. Es erübrigt sich daher, im Rahmen dieses Aufsatzes ihre Betrachtung im Einzelnen.

Nein, das Judentum ist für Heine einzig und allein eine Kulturfrage. Wohl erkennt er, dass die jüdische Religion zum Wesen des Judetums gehört, wenn nicht gar dies Wesen ausmacht — wohl spottet er über synagogale Reform und Verchristlichung des Ritus, aber persönlich steht er doch jeder Form der Uebertragung von religiösen Normen in das persönliche und individuelle Leben fremd und gleichgültig gegenüber. Aus seiner besseren Einsicht erblüht ihm kein Leben.

Was Heine am Judentum reformieren will, liegt auf rein sozialem Gebiet. Das Interesse, das ihm solche Wünsche und

Bestrebungen durch mehrere Jahre zu einer Herzensangelegenheit macht und das immer wieder auch später in ihm bei jeder Gelegenheit durchbricht, ist rein nationaler Natur. Ja, er bringt zuweilen sogar ein gewisses Gefühl des Nationalstolzes auf, ein Abkömmling jener Märtyrer zu sein, „die der Welt einen Gott und eine Moral gegeben und auf auf allen Schlachtfeldern des Gedankens gekämpft und gelitten haben".[1])

Aber die hochfliegenden Jugendjahre mit ihrem reformatorischen Ehrgeiz und judenbeglückerhaften Bestrebungen verbrausen und ertrinken kläglich genug im Wasser der Taufe. Zurück bleibt der Katzenjammer an sich und der Welt und das — ästhetische Interesse am Judeutum. Nach wie vor verficht er das Recht der nationalen Besonderheit der Juden. Aber er kann es aus begreiflichen Gründen nicht mehr in der gewohnten Freiheit und Eindeutigkeit tun. Nach wie vor ergreift er die Partei der Juden in der Frage ihrer sozialen Stellung gegenüber der herrschenden Staatsgemeinschaft — aber er tut es im Gewande des revolutionären Volkstribuns, dem nur die Sache der Schwächeren gegen die Stärkeren, eines jeden Volkes gegen jede Regierung am Herzen liegt. Zurück bleibt in alter Stärke nnd Unverfälschtheit nur das ästhetische Interesse Heines am Judentum, das Interesse des Dichters.

Wenn man Heines Beziehungen zum Judentum prüft, darf man nicht nur nie ausser Acht lassen, dass er als Denker ganz im Bannkreis der Ideen der französischen Revolution stand und schon daher ihm die Sache eines unterdrückten Volkes am Herzen liegen, sowie dessen Religion gleichgültig sein konnte — und man darf ebensowenig vergessen, dass er ein Dichter war und alle Fragen, die seinen Geist beschäftigten, mit der ganzen Kraft, dem ganzen Reichtum seiner Phantasie aufgriff und ausschmückte und mit dem Gemüte des Dichters empfand und belebte. Hier liegt der schneidende Gegensatz zwischen ihm und Börne. Hier liegt die Ursache seiner grossen Vorliebe für das „Alte Testament"; hier der Antrieb zu seinem Studium jüdischer Chroniken; daher seine Sehnsucht, dem „grossen Judenschmerz", den er zwischen den vergilbten Blättern

---

[1] „Geständisse".

der Leidensgeschichte Israels stumm und dumpf verhalten fühlt, den erlösenden Aufschrei des Dichterwortes zu schenken. So entsteht der gross angelegte Plan zum „Rabbi von Bacharach", den er mit „unsäglicher Liebe" in der Brust trägt, der ein „unsterbliches Buch" werden soll, von dem er fühlt, dass nur er es schreiben kann „und dass das Schreiben desselben eine nützliche gottgefällige Handlung ist"[1]). Er konnte es nicht ausführen. Die Taufe kam dazwischen und riss ihn aus der Stimmung, wie ihm auch sonst, oft in seinen schönsten Gedichten, die poetische Stimmung durch die allzu gegensätzliche Wirklichkeit, durch den Riss und die Spaltung seines eigenen Wesens zerstört wird. Weiter findet man Beweise seines feinen Nachempfindens poetischer Momente des jüdischen Lebens in den „Hebräischen Melodien", aber — überschätzen darf man die Stärke speziell dieser Eindrücke nicht — denn der Dichter der „Hebräischen Melodien" ist auch der Dichter der „Wallfahrt nach Kevlaar" und hegt eine schwärmerische Bewunderung für die Poesie in der Symbolik katholischer Dogmen, deren „unendliche Süsse, geheimnisvoll selige Ueberschwänglichkeit und schauerliche Todeslust" ihn überwältigt.[2]) Demselben Dichter ist das Christentum zwar nur eine eigenartige Entwicklung der jüdischen Religion, sein Stifter aber „sublimste Blüte" der jüdischen Rasse und wird von ihm nicht nur in den „Nordseebildern", sondern auch sonst in zahlreichen Stellen seiner Prosa verherrlicht — „welche von den vorhandenen Religionen haben Sie?" fragt eine junge Engländerin den Dichter in den „Reisebildern". „Ich, Mylady", antwortet er, „ich habe sie alle, der Duft meiner Seele steigt in den Himmel und betäubt selbst die ewigen Götter".

Zeit seines Lebens hat Heine zwischen Hellas und Judäa, zwischen Dionysos und dem Manne von Golgatha, zwischen der Idee eines politischen (Barbarossa) oder eines religiösen Messias hin und hergeschwankt. Hat begonnen mit dem Weihrauchnebel mittelalterlicher Kirchhofsromantik, wollte dann mit stolz geblähtem Segel, an Bord jüdisch-nationale Ideale, nach dem „Wunderlande Bimini" ausziehen, litt kläglich Schiffbruch und rettete sich auf die

---

[1]) Briefe. [2]) Geständisse.

Planke eines dogmenlosen Rationalismus, krampfhaft in der Hand schwingend das Segelfetzchen eines Weltverbrüderungsgedankens, auf den Lippen das halb trunkene, halb verzerrte Lächeln des Schönheitanbeters und Lebensgeniessers, dem doch die Melodie des düsteren Märtyrerliedes nimmer aus Sinn und Gemüte geht — und endet mit einer grossen geistigen Auseinandersestzung mit all den Göttern und Culten, denen er in gesunden Tagen geopfert, mit einem schauerlichen Titanen-Zweikampf zwischen Gott und Mensch im Angesichte des Todes — röchelt unter den entsetzlichen Qualen seiner Krankheit noch die wahnwitzigsten Blasphemien, schleudert mit unverminderter Kraft des Witzes seine boshaftesten Pfeile — und findet doch auch Töne der Bescheidung, der Demut in Würde und Grösse, wie er sie nie zuvor gefunden, und beugt zuletzt das Haupt als Besiegter: „Bin kein göttlicher Bipede mehr; nicht mehr der „freieste Deutsche nach Goethe“ . . . ich bin nicht mehr der grosse Heide No. II, den man mit dem weinlaubbekränzten Dionysos verglich . . . ich bin kein lebenstreudiger, etwas wohlbeleibter Hellene mehr, der auf trübsinnige Nazarener heiter herablächelte — ich bin jetzt nur noch ein armer, todkranker Jude, ein abgezehrtes Bild des Jammers, ein unglücklicher Mensch!“[1]) Und ganz ohne mystische Extase und aufdringliches Büssertum sinkt er in seinem letzten Testament auf die Knie und bekennt es laut: „Seit 4 Jahren habe ich allem philosophischem Stolze entsagt und bin zu religiösen Ideen und Gefühlen zurückgekehrt; ich sterbe im Glauben an einen einzigen Gott, den ewigen Schöpfer der Welt, dessen Erbarmen ich erflehe für meine unsterbliche Seele. Ich bedaure, in meinen Schriften zuweilen von heiligen Dingen ohne die ihnen schuldige Ehrfurcht gesprochen zu haben, aber ich wurde mehr durch den Geist meines Zeitalters als durch meine eigenen Neigungen fortgerissen.“

Man überschätze auch dieses nicht. Von einer „Bekehrung“ Heines zu irgend einer Religion auf dem Todenlager, von der oft gesprochen wird, kann keine Rede sein. Er selbst verwahrt sich ausdrücklich dagegen. Auch fühlt er keine Liebe zu diesem Gotte, den er bekennt und kann sich keineswegs zum amor fati, zur Be-

---

[1] Briete.

jahung des Weltprozesses und zur Ergebung in das eigene Schicksal durchringen. Was er tief und ganz empfindet, weil am eigenen Leibe erfahren hat, ist die Vergeblichkeit und Lächerlichkeit der Empörung der kurzlebigen und ohnmächtigen Kreatur gegen die unendliche Kraft, die sie geschaffen. Die Eitelkeit alles Atheismus, aller Selbstvergötterung des Menschen hat er klar erkannt. und giebt es ohne Ueberschwang und ohne Umschweife zu. Aber er findet weder Trost noch Erleichterung in seinem Bekenntnis. Notgedrungen muss er's zugeben und furchtbar in seiner Grossartigkeit, niederschmetternd in seiner Grausamkeit und schrecklich in seinem Zorn bleibt ihm dieses göttliche Wesen, dessen Dasein er nicht mehr leugnen, nicht einmal mehr bezweifeln kann —

Die Wirklichkeit schreibt die gewaltigsten Theodiceen.

Wir aber, wir haben weder Ursache, auf Heine, den Juden, stolz zu sein, noch ihn zu schmähen. Für tausendfaches Fehlen ward er tausendfach gezeichnet. Und seine Sünde wider sein Judentum war nicht, wie er selbst wähnte und bitter bereut hat, der Taufakt, den er über sich ergehen liess, sondern die vorher schon und auch weiterhin empfundene Gleichgültigkeit gegen des Judentums Wesen und Inhalt, Form und Kern, Lehre und Symbol: gegen den ganzen Komplex der Gesetze und Bestimmungen, deren Uebertragung in lebendige Tat und an ihnen sich orientierende Gesinnung einzig und allein den Juden ausmacht. Daran ging Heine achtlos vorbei, obwohl er selbst das Gefühl hat, dass hier das Herz des Judentums schlägt, das man nicht beschädigen kann, ohne den Bestand des Ganzen in Gefahr zu setzen und gewiss nicht zum Besten einiger „vagen kosmopolitischen Ideen“ zu Tode verwunden sollte. Uns wundert es nicht, dass ihm die aufrichtigste nationale Begisterung, so wenig wie das wärmste Nachempfinden des grossen Judenschmerzes nicht Halt und Rückenstärke genug bot, um auf jede Aussicht auf Carriere zu verzichten. Wohl waren diese Surrogate damals noch nicht mit den tönenden Ansprüchen auf selbständiges Eigendasein und als organisierte Sonderheilesbotschaft aufgetreten wie heute. Vielleicht hätte sich Heine in unseren Tagen, die den Bedürfnissen der „Verlorenen Söhne“ raffinierter entgegenkommt und sie nicht mehr so einsam zwischen Himmel und Erde schweben und zwischen Leben und Tod wählen

lässt, sondern ihnen schwimmende Inselchen zum Ruhepunkt bietet, — vielleicht hätte er sich heute nicht taufen lassen. Es ist eine müssige Frage. Seiner Bestimmung als Mensch und Jude wäre er dadurch allein nicht treuer geblieben.

Nachwort.

Obiger Aufsatz war längst abgeschlossen, als in den Fenstern der Buchhandlungen ein neues dünnes Büchlein erschien: „Heinrich Heine, der deutsche Jude", von Max Fischer[0]. Es sei in aller Kürze gekennzeichnet als „auch" ein Beispiel der typischen Heine-Beurteiler, die sein Verhältnis zum Judentum in der Wirkung auf sein Wesen, seine Lebensgestaltung und seine Dichtung wohl hoch genug einschätzen und demgemäss meist auch gründlich genug untersuchen, dieses Verhältnis selbst aber in seiner ganzen Eigenart als Selbstverständlichkeit, als vollendete Tatsache hinnehmen, die keiner näheren Prüfung und selbstständigen kritischen Untersuchung bedarf. „Die Tragik des nie abzuwaschenden Juden", formuliert Fischer recht glücklich, habe äusserlich wie seelisch Heines ganzes Leben bestimmt; aber das Problem liegt für ihn durchaus nicht zunächst in der Frage, warum Heine sein Judentum habe abwaschen wollen, sondern warum ihm dies nicht gelungen sei. Und das Beispiel des „edelsten Juden der deutschen Geschichte", nämlich — — Friedrich Julius Stahl wird ihm nicht ohne Tadel entgegengehalten. Das ist die Art, wie ein Genie „den Juden in sich überwindet" und sich „jener Judennot und jenem Judenschmerz entzieht, an dem Heine zerbrochen ist". Und Heine habe doch, z. B. in der „Wallfahrt von Kevlaar", so gute Ansätze gemacht und hätte gewiss im Schosse „wundersamer Gläubigkeit" eine geruhsame Heimat finden können. Statt dessen, „sein besseres Ich verleugnend", bekämpfte er sie.

Nein, bei solch einseitiger Problemstellung kommt man dem Juden Heine nicht bei. Man muss seine Krankheit wie jede an-

---

[0]) Heinrich Heine, der deutsche Jude, von Max Fischer, Verlag Cotta.

dere an der Wurzel fassen und zunächst da untersuchen. Alle Heinebiographen verfallen in Heines eigenen Fehler und behandeln das Judentum nicht als Religion, die ernstzunehmende Ansprüche sowohl an ihre Bekenner wie an ihre Beurteiler erheben darf, deren Nichtbeachtung sich an beiden rächen könnte, sondern als „Unglück", das man entweder ergeben hinnimmt oder mit mehr oder weniger Geschick und Recht loszuwerden sucht — oder aber sie sind Stammesgenossen und weisen nach, dass er trotz Sinai, trotz Taufe ein „guter Jude" geblieben ist. .

Die Wahrheit liegt weder hier noch dort.

Die exakte Wissenschaft.

Eine unwissenschaftliche Betrachtung

von Hermann Cohn, Nürnberg.

Es wäre Zeit, eine Umwertung vieler Werte in der Wissenschaft im Nietzsche'schen Sinne vorzunehmen. Vor allem mit dem Namen. Wissenschaft ist die Lehre von dem, was wir wirklich wissen. Der Inhalt der Naturwissenschaften besteht aber zu neun Zehnteln aus unbewiesenen Theorien und Glaubenssätzen. Und wie wunderbar sind diese. So ist beispielsweise erst jüngst ein wichtiger, oder besser der wichtigste Glaubenssatz von der Ewigkeit der Materie und deren Atomen zusammengebrochen, nachdem das Radium bewiesen hat, dass auch die elementaren Atome in Elektronen zerfallen und letztere eigentlich nur konzentrierte Kraftzentren sind. Bis jetzt besteht noch der Glaubenssatz von der Ewigkeit der blinden Kräfte, welche nach ewigen, unveränderlichen Gesetzen den Kosmos, wie er uns erscheint. geschaffen haben sollen. Wir wissen oder glauben zu wissen, dass das Universum seit unzähligen Jahresbillionen besteht und anscheinend durch die von der Wissenschaft angenommenen Kräfte, wie Anziehungskraft, Zentrifugalkraft usw. gelenkt wird. Wenigstens lassen sich die meisten Phänomena des Universums einwandfrei nach diesen angenommenen Gesetzen erklären. Aber ist damit die Ewigkeit dieser Gesetze bewiesen? Durchaus nicht. Die Wissenschaft hat Grund zur Annahme. dass das Universum resp. einzelne Teile desselben tausende Billionen von Jahren brauchte, um sich von einem Urnebel zu Fixsternen oder Planeten, wie die Erde im jetzigen Zustande zu entwickeln. Setzen wir nun statt tausende Billionen tausende Trillionen von Jahren, das wäre weiter zurück in der Vergangenheit als die kühnste Phantasie Entwicklungszeit für das Universum beanspruchen könnte. Und auch dieser unfassbare Zeitraum wäre doch nicht mehr als eine Sekunde gegen

die Ewigkeit. Können wir nun Kräfte, die sich, wenn unsere Annahme derselben überhaupt stimmt, für unsere Erfahrung eine Ewigkeitssekunde bewährt haben, als absolut ewig betrachten? Stellen wir uns vor, dass eine verstandbegabte Amöbe, Bakterie oder Noctiluca (die das Meeresleuchten verursacht) sich in einem Eisenbahnzuge befände, der ununterbrochen 5—6 Tage fährt, um von New-York nach San-Francisco zu gelangen. Diese mikroskopisch einzelligen Lebewesen vermehren sich durch einfache Teilung so schnell, dass eine einzige in einigen Tagen tausende Generationen hervorbringt. Wäre es da nicht selbstverständlich, wenn die hundertste oder fünfhundertste Generation ihren Aufenthaltsort, den Eisenbahnzug, als eine Welt, die sich „ewig" nach derselben Richtung in gleichem Tempo weiterbewegt, betrachten würde? Denn unzählige vorhergegangene Generationen haben diese Beobachtung gemacht, und wahrscheinlich können noch unzählige nachfolgende Generationen diese Beobachtungen bestätigen. Ausserdem würden diese Einzeller an etwa parallellaufenden andern Eisenbahnzügen das „Gesetz" der gradlinigen „ewigen" Bewegung bestätigt finden. Diese Analogie zeigt, dass die Berechnungen tausender Generationen, relativ betrachtet, noch keine Gewähr für wirkliche Ewigkeit beobachteter Gesetze sind*). Überhaupt ist es so eine eigene Sache mit den blinden Naturkräften, auch abgesehen

---

*) Friedrich Nietzsche sagt in seinem Werke: „Der Wille zur Macht", 3. Buch § 552, in Bezug auf Causalität des Wirkens der Naturkräfte: „Daraus, dass Etwas regelmässig erfolgt und berechenbar erfolgt, ergiebt sich „nicht, dass es notwendig erfolgt. Dass ein Quantum Kraft sich in jedem be„stimmten Falle auf eine einzige Art und Weise bestimmt und benimmt, macht „es nicht zum „unfreien Willen". Die „mechanische Notwendigkeit" ist kein „Tatbestand: wir erst haben sie in das Geschehen hineininterpretirt. Wir „haben die Formulirbarkeit des Geschehens ausgedeutet als Folge einer über „dem Geschehen waltenden Necessität. Aber daraus, dass ich etwas Be„stimmtes tue, folgt keineswegs, dass ich es gezwungen tue".

Und Nietzsche kommt zu dem Schlusse; „Die Notwendigkeit (bei den „sogenannten Naturgesetzen) ist kein Tatbestand, sondern eine Interpretation".

Ich habe diese Schrift von Nietzsche erst lange nach Abfassung meines Aufsatzes gelesen, und war erfreut zu finden, dass sich die Ansichten dieses grossen Denkers fast genau mit der Auffassung von der Nichtewigkeit der sogenannten Naturkräfte decken.

von der Ewigkeit oder Nichtewigkeit derselben. Blinde Kräfte, d. h. intelligenzlose, oder solche ohne Bewusstsein, welche durch gesetzmässiges Wirken das ganze Universum mit allen darin enthaltenen Lebewesen aufgebaut haben sollen und dasselbe forterhalten, sind für den logisch denkenden Verstand zwei sich gegenseitig ausschliessende Gegensätze. Von welcher Seite man auch diese Begriffe betrachten möge, man kann nicht darüber hinwegkommen, dass wenn „blinde Kräfte" gesetzmässig handeln, dieselben durch irgend etwas gezwungen sind, nach Gesetzen zu wirken. Und nicht nur im grossen Weltenaufbau wirken die Kräfte gesetzmässig, sondern wir können ihr planmässiges Wirken auch im Allerkleinsten, organischen und unorganischen, beobachten.

Eine Schneeflocke z. B., die nichts anders ist als ein in festen Zustand übergegangener Regentropfen, fällt nicht als formloses Klümpchen, sondern als wunderbar geformter sechseckiger Stern zur Erde. Wodurch nun werden die „blinden Kräfte" gezwungen, gesetz- und planmässige Arbeit zu verrichten? Wenn ein kunstvoller Bau, etwa ein Opernhaus, errichtet ist mit seinen festen Mauern, seiner künstlerischen Ausschmückung, mit der genau berechneten Akustik; wird da irgend jemand glauben, dass die personifizierten „blinden Kräfte" wie Ziegelträger, Maurer, Vergolder, Tapezierer usw. durch zufälliges Zusammenarbeiten das herrliche Gebäude errichtet haben? Ist nicht vielmehr Jeder überzeugt, dass in all diesen „blinden Arbeitskräften" ein von ausserhalb derselben kommender Zwang — der Befehl des Architekten — wirkte, welcher die einzelnen intelligenzlos arbeitenden Kräfte dazu brachte, ein planvolles Ganzes herzustellen? Ein Arbeiter schaufelte die Erde für das Fundament aus, ein zweiter legte Ziegel auf Ziegel, ein dritter machte Stuckornamente — alle diese arbeiteten, ohne eine Idee zu haben, wie das Vollendete aussehen würde, ja wahrscheinlich ohne Idee, was für ein Gebäude das gäbe und was Akustik bedeutet. Um nun zu den sogenannten Naturkräften zurückzukehren, scheint da nicht auch die Frage berechtigt: Woher kommt der Zwang, dass die „blinden Kräfte" planvolle Arbeiten hervorbringen; mit einem Wort: Was oder wer ist die „power behind the throne"? Diese Frage wäre ja unnötig, wenn die „exakte Wissenschaft" und ihre Vertreter sich entschliessen

könnten, anstatt der an innerem Widerspruch krankenden „blinden Kräfte“ eine bewusst schaffende „Kraft“ (Schöpfer) anzunehmen. Aber davor fürchten sich die Vertreter der „Wissenschaft“ wie vor dem Feuer. Ich denke mit Unrecht. An Kräfte, deren Ursprung sie nicht erklären können, glauben sie auch. Anstatt nun aber dieser unbegreiflichen Kraft „bewussten Willen“ zur planvollen Gestaltung des Kosmos zuzuerkennen, schreiben sie lieber die wunderbaren Gesetze, welche letztere geschaffen und erhält, der „unbewussten Kraft“ zu. Logisch ist das nicht; vielleicht aber fürchten sie sich, die Intelligenz einer „bewussten Kraft“ anzuerkennen, da sie dann zugestehen müssten, dass es noch eine höhere Intelligenz gibt, als ihre eigene.

Ahron Marcus ז"ל.

Ein seltsames Zusammentreffen wollte es, dass Ahron Marcus just in dem Augenblicke starb, wo Staat und Volk, jüdische und nichtjüdische Welt dem sogenannten Ostjudenproblem erhöhte Aufmerksamkeit zu widmen beginnen. Wie die Grenzen beschaffen sein und wo sie liegen werden, die fürderhin Ost und West zu scheiden berufen sein dürften, wie man die zehrende Sehnsucht der ostjüdischen Jugend nach der westlichen Kultur vereinigen kann mit dem ängstlichen Sichanklammern des alten Geschlechts an die altgewohnten Formen des Lebens, wie man den Westen nach dem Osten tragen kann, ohne die ewig wertvollen Elemente des spezifisch östlichen Judentums zu vernichten —: just in dem Augenblick, wo die Geister über die Lösung dieser Frage heftiger als je aufeinanderzuprallen beginnen, stirbt ein Mann, dem diese Frage niemals eine Frage war, der von der Minderwertigkeit des spezifisch westlichen Judentums so innig überzeugt war, dass er schon als junger Mann das nüchterne Hamburg mit dem romantischen Krakau vertauschte, stirbt ein Mann, dessen ganzes literarisches Schaffen dem Nachweis gewidmet war, wie unwissenschaftlich und überheblich der Anspruch des Neuen auf Unterjochung des Alten ist, — stirbt Ahron Marcus.

Man kann darüber im Zweifel sein, ob das Können dieses Mannes immer gleichen Schritt zu halten wusste mit seinem Wollen. Seinen Schriften fehlt das, was grossen literarischen Denkmälern eigentümlich ist, die werbende Kraft. Sein Buch über den Chassidismus ist eine treffliche Materialiensammlung, die von unermüdlicher Forschung und ausgedehntem Wissen zeugt, wer sich jedoch aus ihm über das Wesen des Chassidismus belehren möchte, wird den Eindruck einer unentwirrbaren Wildnis empfangen, in der sich tiefe Erkenntnisse mit phantastischen Träumen mischen. Vielleicht lag aber auch hierin System. Die Absage an den Rationalismus involviert vielleicht auch den Abbruch mit seinen wissenschaftlichen Methoden. Wer über den Chassidismus aus

innerer Überzeugung und eigenem Erleben schreibt, wird vielleicht eine andere Darstellungsform wählen müssen als Jemand, der ihn auf dem Seziertisch der westlichen Kultur kritisch zergliedert. Immerhin steht es fest, dass es Ahron Marcus nicht gelang, über einen kleinen Kreis von Sachverständigen hinaus sich eine grössere Gemeinde von Schülern und Nachfolgern zu erwerben. Das ist umsomehr zu bedauern, als seine Schriften ihrer Tendenz und den Resultaten ihrer Forschung nach durchaus geeignet sind, den Respekt vor dem überlieferten geistigen Erbgut des Judentums zu befestigen und zu vertiefen.

Stand er aber auch in seiner Art einsam da, so ist es doch das Bild der einsamen Grösse, in welchem er seinen Zeitgenossen vorschwebte und auch weiterhin vorschweben wird. Denn Ahron Marcus gehört zu den wenigen jüdischen Schriftstellern der Neuzeit, deren Schriften man es anmerkt, dass ihre Verfasser ihr gutjüdisches Denken nicht erst auf dem Wege umständlicher Gedankenoperation sich erkämpft, sondern als ursprünglichen Schatz ihres geistigen Lebens in sich vorgefunden haben. Überall bricht in seinen Schriften eine warme Welle echter Gläubigkeit hervor. Ob er sich mit der modernen Entwicklungstheorie vom Standpunkt der jüdischen Wissenschaft auseinandersetzt oder Probleme der hebräischen und talmudischen Sprachforschung behandelt, ob er das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen im Judentum erforscht oder die Geschichte der jüdischen Traditionslehre beschreibt: immer ist es der vom Geiste des Thorawortes erfüllte und nicht blos künstlich in die Grenzen des Glaubens sich einzwängende Literat, der „zu Ehren der Thora“ die emsige Feder führt. Ahron Marcus hat so viel gewusst und geforscht, er war in so vielen Bezirken des menschlichen Denkens und Grübelns daheim, dass er gleich manchen andern Verfechtern der überlieferten Lehre in seinem literarischen Schaffen zu manchem Opfer des Intellekts sich hätte bequemen müssen, hätte er nicht zu den gründlichsten und ehrlichsten Kennern und Bekennern des Chassidismus gezählt. Was für Andere eine Vergewaltigung ihres Intellekts bedeutet hätte, das war dem treuen Schüler des „Rabbi aus Radomsk“ ein natürliches Postulat des Glaubens.

Wir glauben die Grösse dieses Mannes nicht zu schmälern, wenn wir seine langjährige Zugehörigkeit zur zionistischen Orga-

nisation als eine Verirrung bezeichnen. Denn wenn auch die Romantik des Zionismus sich äusserlich mit chassidischen Emotionen schmückt, so ist doch der innere Zwiespalt zwischen Chassidismus und Misrachi so gross, dass nur die demagogische Gewalt, die der Zionismus in seiner Frühzeit entfaltet hat, es erklärlich macht, dass ein Mann wie Ahron Marcus über die politischen Harmlosigkeiten dieser Bewegung die unendlichen Gefahren überschaute, mit welchen sie das Judentum im Sinne des Chassidismus bedroht. Am Ende seines Lebens löste er sich leise vom Zionismus ab, vielleich weniger infolge einer theoretischen Urteilsrevision als einer Enttäuschung über die greiflichen Resultate der Bewegung. Fest dagegen und unerschüttert bis zuletzt blieb in ihm der Kern seines geistigen und Gefühlslebens: die Liebe zur Thora und die Liebe zur östlichen Judenheit. Starb er nun im Augenblick, wo über das Schicksal der Thora im Osten die Würfel fallen, so kann nur die Zukunft lehren, ob dieser Tod ihm künftige Freuden versagt oder kommende Enttäuschungen erspart hat.

R. B.

Notiz.

ל„תרי תמיהי דמדבר דבירי“.

הרב מאייזענשטאדט עביד מלאכה שאינה צריכה לגופה או דבר שאינו מכוון. דידוע שכל קושיא יש לה תירוץ ולתרץ קושית מהר״י פוזנא שפיר י״ל כמש״כ אדמו״ר הגאון שליט״א דאזלה האבעי בגמרא דוקא להדורי לשליח וכמש״כ רש״י בדיוק והוה ממש כמו שטרות. ועיין בשו״ת אבני צדק להגאון מסיגעט ז״ל חאה״ע סימן כ״ב. — ואני לא באתי רק להציל את הנוב״י וחתנו מהפליאה הנשגבה אשר הקשה עליהם אדמו״ר נ״י דלמה נכנסו בפרצה רחוקה ליישב ולמה לא החליטו דהקושיא מעיקרא ליתא ומטעם הנ״ל. ועל זה אמרתי דעל כל פנים אין להקשות עליהם, די״ל דהנוב״י עם חתנו הוה סברי כדעת הפנ״י דעיקר האבעי להדורי גט לאשה איירי והוה סברי הגאונים האלו דזה מקרי להוציא מחזקה — דבלא גט אין האשה ניסת וכשמקבלת הגט ע״י סימנים תיכף ומיד יש לה רשות להנשא ויעוקרין חזקת אשת איש במעשה הראשונה — משא״כ בשטרי מלוה שמחזירין למלוה ובהא לא עבדינן מידי יכתוספית הולין ורק אח״כ מוציא המלוה הממון מהלוה. ומעתה מה הרוחנו בחידושי הרי״ם לנדון? אם לתרץ קושית מהר״י פוזנא — היא בלאו הכי מיושבת בטוב טעם ודעת וכדנ״ל. ואם לחזק ולמרבה הפלא על הנוב״י, יען דהרי״ם סובר דגם להדורי לאשה לא מקרי מוציא מחזקה דאשת איש, אתמהה, וכי הרי״ם גמרא הוא או קדמון הוא שהנוב״י יהיה משועבד לסברתו?

ומה שמחלק הרב מאייזענשטאדט בין גט לשטר מלוה ובפרט מה שמסיק דאיירי שאין הספק כאן רק לאיזה מלוה חייב הלוה אבל הלוה מודה שהוא חייב ולא מקרי מוציא מחזקת ממון — לא ניתן להאמר. דא״כ מאי פריך אלא מעתה מצא תכריך של שטרות וכו׳ כמובן — ועוד והוא העיקר לדחות הבנין במח״כ לגמרי — הא הקושיא של כאדמו״ר נ״י אזלה ד„כל אבידות שבעולם הוה בכלל לכל אבידת אחיך“ עיי״ש״ה — וא״כ בודאי נכלל בכלל זה גם הדין הזה שאין הלוה מודה ואפילו הכי אמרה תורה דיחזירו השטר בסימנים למלוה — דמנ״ל להוציא זאת ממשמעות הקרא · וא״כ הוה ממש כמו להדורי גט לשליח והדרא קושיא לדוכתא — אע״כ מחוורתא כדאמרן — ותו לא מידי בזה. —

יבהיותי בזה אציע מה ששמעתי ליישב קושית מהר"י פוזנא מכבוד אדמו"ר הגאון מו"ה משה הירש פוקס שהיה אבדק"ק גראססוואררדיין — על פי מה דאיתא בירושלמי יבמות פרק ט"ז הלכה א' ולא כן תני מניין לאחיך שטעה שאתה מחזירו בין בגופו בין בכליו וכו' עייש"ה ובבלי ב"ק פ"א והנסמן במסורת הש"ס — וא"כ אי שמלה לסימנין אתיא מעיקר דרשה ולא לאסמכתא בעלמא — גילתה לנו רחמנא ד"לכל אבידת אחיך" מחזירין בסימנין — ואף אחיך שטעה דהיינו שמת מחזירין למי שנותן סימן בגופו עכ"פ ועי"ז מותרת אשתו להנשא וכהירושלמי הנ"ל — ומוכח משמלה דסימנין דאורייתא אף להוציא מחזקת אשת איש, ודפח"ח ש"י. —

ישראל פריינד
רב דק"ק סאסרעגען והגלילות יע"א.

Briefkasten der Redaktion.

Herrn N. N. Sie schreiben uns anonym. Das ist nicht schön von Ihnen. Denn so oder so: haben wir die Liebenswürdigkeiten, mit welchen Sie uns bedenken, verdient, dann haben Sie an uns die religiöse Pflicht der Zurechtweisung erfüllt und es ist nicht einzusehen, warum Sie scheu und verschämt in das Versteck der Namenlosigkeit flüchten; haben wir sie nicht verdient, empfinden Sie Ihre eigenen Worte als Bösrede, dann mussten Sie sich doch sagen, dass eine Bösrede nicht dadurch zu einem geringeren Vergehen wird, wenn man sie durch den Schleier der Anonymität verhüllt. Glauben Sie vielleicht, dass מתן בסתר auch bei לשון הרע eine noble Gesinnung verrät? Oder gehören Sie vielleicht auch zu jenen anonymen Jammergestalten, die in jetziger Kriegszeit so üppig wuchern? Dann bedauern wir lebhaft, Ihr Schreiben nicht ungelesen vernichtet zu haben. Denn wer in solch ernster Zeit, die eine Welt in Flammen sieht, gelaunt ist, seine kleinen Gehässigkeiten weiter zu pflegen, wer bei dem grossen Hassen der Zeit an seinen kleinen Hass nicht vergisst, der verdient es nicht, ein Genosse dieser Zeit zu sein. Offenbar gehören aber auch Sie zu jener Klasse von Zeitgenossen, die unter Burgfrieden die Fortsetzung der alten hasserfüllten politischen Kämpfe mit anderen Mitteln verstehen. Der Hass ist stiller, dafür aber auch heimtückischer und raffinierter geworden, und wo er früher mit blanken Waffen kämpfte, dort sucht er heute in anonymen Nadelstichen seine Befriedigung. Natürlich gehen wir auf den Inhalt Ihres Schreibens nicht ein. Es war uns blos hier darum zu tun, unseren — Lesern einmal kurz und klar zu sagen, dass Jemand, der namenlose Schmähbriefe schreibt, damit nichts heroisches, sondern nur eine — namenlose Schlechtigkeit begeht.

דרש טוב לעמו

JUEDISCHE MONATSHEFTE

herausgegeben von Rabbiner Dr. P. Kohn, Ansbach.
unter Mitwirkung von Rabbiner Dr. Salomon Breuer, Frankfurt a. M.

Jahrgang 3. Heft 5.

Sommerzeit.

Die meisten Zeitgenossen verbringen ihre Zeit, ohne zu ahnen, welch ein seltsames Ding doch der Begriff der Zeit ist. Wir denken hier weniger an die Rolle, welche die Zeit in der Erkenntnistheorie spielt, als an die übermächtige Stellung, die sie im praktischen Alltagsleben einnimmt. Denn kann man auch nicht verlangen, dass ein von allerhand Sorgen und Kümmernissen geplagter Durchschnittszeitgenosse sich darüber den Kopf zerbricht, ob die Zeit eine Form des inneren Sinns, wie Augustin, oder eine Anschauung a priori, wie Kant, oder ein Produkt des Vorstellungsmechanismus ist, wie Herbart meint, so muss doch schon Jemand ein von philosophischen Neigungen völlig entleertes Hirn besitzen, wenn er nicht wenigstens einmal darüber nachgedacht hat, wie komisch doch das Leben wäre, wenn die Menschen nicht die eigentümliche Gewohnheit hätten, ihr praktisches Tun und Lassen, ihr Handeln und Wandeln, ihr Schlafen und Wachen, dem Szepter der allgewaltigen Zeit zu unterordnen. „Obgleich. wie es scheint, es nur die Zeit, ein äusseres Mass des Lebens bestimmt, so ist es

doch auf dies Leben selbst, mit dem, was in ihm geschieht und unterbleibt, von nicht unbedeutendem Einfluss, ob und wie die Menschen ihre Zeit zählen. So lange uns das innere Mass unserer Handlungen fehlt, oder doch nicht überall in Anwendung klar ist, wieviel geschieht nicht nach diesem äusseren Mass und geschähe vielleicht nicht ohne dasselbe. „In solcher Frist sei das geschehen" ist Gesetzgebers Ausspruch, gleichviel, des äusseren oder des inneren im Menschen, des rüstig kräftigen Willens — und „dies geschehe alle solche Frist einmal und kehre mit ihr wieder!" — Ja, lebten wir wie mit Uhrtriebwerk ohne Weiser, und zählten unsere Tage nicht, kein Zeitdenkmal und Zeitstift wäre möglich, ein Tag wäre dem andern gleich, und, wie den Unternehmungen das äussere Richtmass fehlte, so fehlte auch die Bestimmung der Tage, die, Zeitteile weihend, über die übrigen hebt, und in wiederkehrenden Zeitdenkmälern aus der Vergangenheit noch spätester Zukunft Früchte reifen lässt. Ebensowenig ist's gleichgültig, wie wir unsere Tage zählen. Wären unsere Jahre kürzer oder länger, als sie eben sind, wie manches geschähe in dem einen Falle rascher, häufiger, im anderen Fall langsamer, seltener oder gar nicht. Ja, unser ganzes inneres und äusseres Leben, das Zählen selbt nur äusserlich und willkürlich genommen, wäre in einem Fall rascher im Umschwung, besonnen-schläfriger im andern!" Tief und treffend hat hier der Horeb (§ 250) die Wirkungen der Zeit auf unser ganzes inneres und äusseres Leben umschrieben. Die Uhr ist uns eine Begleiterin durchs Leben, die uns ein äusseres Mass als Ersatz für das fehlende innere reicht Sie ist das spornende und mahnende Agens, wodurch das, was ohne sie ein massloses Tun wäre, in eine zweckvolle Handlung verwandelt wird. Ohne die Uhr wäre das Leben leer und schal, ein graues Einerlei, ohne Farbe und Licht. Nur das Zählen der Zeit ermöglicht das Herausgreifen von einzelnen Teilen der Zeit, die, zu Festtagen geweiht, auch die übrigen Tage adeln und erwärmen. Und was ist Geschichte anders, als ein sinnvolles Zählen der Zeit? Wenn noch der spätesten Zukunft die Früchte der Vergangenheit reifen, wenn unsere spätesten Enkel noch von unseren frühesten Vorfahren lernen werden, so wird dieser Zusam-

menhang zwischen Vergangenheit und Zukunft nur durch „wiederkehrende Zeitdenkmäler" d. h. durch Veranstaltungen befestigt, die, wie unsere Fest- und Fasttage, die Geschehnisse einer vergangenen Zeit im Gedächtnis der Nachwelt erneuern und beleben. Nehmt dem Juden seinen Kalender und ihr habt ihm seinen Katechismus vernichtet. Ja, auch nur eine Aenderung unseres Kalenders ginge nicht spurlos an unserem inneren und äusseren Leben vorüber. Denn nicht nur, dass wir unsere Tage zählen, auch wie wir unsere Tage zählen ist von Belang. Unseres Lebens Pulsschlag und unseres Handelns Tempo wird durch die Uhr, durch die Art und Weise, wie wir unsere Stunden, Tage, Monde und Jahre zählen, reguliert. So ist der Mensch von seiner Uhr nicht zu trennen. Auch Pflanzen und Tiere sind organische Geschöpfe, doch sie leben ohne Uhr, ohne Zeitbewusstsein, ohne Mass und Ziel.

Es giebt sicherlich sehr viele Menschen, die erst durch die Sommerzeit auf das Problem der Zeit aufmerksam wurden. Im Leben des thoratreuen Juden übt die Zeit ein viel zu straffes und umfassendes Regiment aus, als dass er je achtlos über sie hinwegsehen könnte. Schon die pedantischen Synagogenzeiten, 6^{55}, 9^{20} usw., die noch strenger eingehalten werden, als es bei den Plänen der Eisenbahn möglich ist, unterwerfen uns unentrinnbar dem Kommando der Zeit, und nur in den Kreisen der Chassidim wird diese Kommandogewalt der Gebetszeiten als synagogaler Militarismus bekämpft.

Wie komisch ist doch die Zeit, wie komisch sind aber auch die Menschen, die sich ihr unterwerfen! Wäre es nicht viel einfacher, statt den Uhrzeiger eine Stunde vorzurücken, die Uhr zu belassen, so wie sie ist und einfach eine Stunde früher aufzustehen und mit der Tagesarbeit eine Stunde früher aufzuhören? Doch nein, nur dann erheben sich die Menschen um 5, und nur dann hören sie auf zu arbeiten um 6, wenn die Fiktion geschaffen wird, um 5 sei es 6 und um 6 sei es 7. Wir lassen uns gerne von unserer eigenen Uhr betrügen. Es kommt uns viel weniger auf die Dinge selbst als auf die Vorstellung an, die wir uns von den Dingen bilden. In diesem Selbstbetrug liegt die Komik der Sommerzeit.

Die Erfinder der Sommerzeit sind nicht wenig stolz auf ihre Erfindung. Ob sie ahnen, wie wenig originell ihre Erfindung ist? Von Eingriffen in den normalen Ablauf der Zeit erzählt uns schon die Bibel. „Damals redete Josua vor dem Herrn am Tage, da der Herr hingegeben den Emori vor den Kindern Israels: er sprach vor den Augen Israels: Sonne, stehe still in Gibeon und Mond im Tale Ajalon! Und es harrte die Sonne und der Mond stand still, bis sich gerächt das Volk an seinen Feinden. . . Und die Sonne stand still in der Mitte des Himmels und eilte nicht zum Untergange wie am vollen Tage. Wie dieser Tag war keiner zuvor und keiner nachher, dass der Herr der Stimme des Menschen gehorchte, denn der Herr stritt für Israel.“ (Josua 10, 12—14) — „Hiskija fragte Jesaia: Welches ist das Zeichen, dass der Herr mich heilen wird und dass ich am dritten Tage in das Haus des Herrn hinaufgehen werde? Jesaia antwortete: Das sei Dir das Zeichen vom Herrn, dass der Herr das tun wird, was er gesprochen: soll der Schatten (der Sonnenuhr) zehn Stufen vorrücken, oder soll er zurückgehen zehn Stufen? Hiskija sprach: Es ist ein Leichtes, dass der Schatten zehn Stufen falle; nicht doch, der Schatten kehre rückwärts zehn Stufen. Da rief der Prophet Jesaia zum Herrn, und er liess umkehren den Schatten an den Stufen, wo er hinabgerückt war an den Stufen des Achas, rückwärts zehn Stufen.“ (Kön. 20, 8—11).

Wie eine stümperhafte Nachahmung dieser biblischen Wunder mutet uns heute die Sommerzeit an. Was wohl die Menschen heute unternähmen, wenn sie nicht blos die Uhr sondern auch die Sonne regulieren und korrigieren könnten? Sicherlich würde sie gleich dem freien Meere ein Streitobjekt nationaler Ambitionen werden. Seien wir darum froh, dass die Sonne ein Jenseitskörper und nicht ein Bestandteil unseres Planeten ist.

R. B.



Zur Lehre vom Zwange als Schuldbefreiungsgrund vor dem Richtercollegium.

Der Aufforderung in dem Autsatze des Heftes I, Jahrgang 3 Seite 10 folgend, soll das Folgende dargelegt werden:

Maimonides V, 4 יסודי התורה folgert aus dem Satze ואני אתן את באיש ההוא – פני באיש ההוא והכרתי אותו מקרב עמו כי מזרעו נתן למולך steht dort drei mal — im Sinne des תורת כהנים, dass eine Executionsstrafe durch ein Richtercolligeum, sei es 39 Schläge sei es die Todesstrafe. nur dann erfolgen kann, wenn der Täter, ebenso wie bei jener Handlung, bei vollem Bewusstsein ist. Wenn ihm aber das Bewusstsein der Schuld fehlt שוגג, wenn er unter Zwang handelt אנוס, oder wenn er im Irrtum befangen eine Schuld dort nicht sieht, wo sie die Thora statuiert מוטעה, dann muss die Verurteilung durch das Richtercollegium entfallen. Maimonides motiviert dies wörtlich שאין מלקין וממיתין אלא לעובר ברצונו ובעדים והתראה, er verlangt als drei Bedingungen zur rechtsgiltigen Execution durch menschliche Richterhand: 1. einen freien Willen, 2. den Beweiss durch Zeugen und 3. eine Verwarnung. Diese Verwarnung behandelt er ausführlich in XII, 2 הל׳ סנהדרין, es muss dem Täter die Strafe unmittelbar vor der Tat vorgehalten werden und der Täter muss expressis verbis zugegeben haben, dass er die sündhafte Tragweite der Tat wohl kennt und „diese dennoch tut". indem er sich der Todesstrafe durch das Gericht anbietet התריתם בו, התיר עצמו למיתה wie der technische Ausdruck lautet.

Bei Handlungen, die unter Zwang erfolgen, fehlen nun nach Maimonides nicht nur eine der obigen Bedingungen, sondern deren zwei; inwiefern auch die dritte, der Zeugenbeweiss, hier fehlen müsste, da ein Zwang bei Anwesenheit von fremden Personen kaum möglich wäre, und wenn er dennoch vorhanden war, er dann ohne jeden Zweifel als Exculpierung dienen müsste — das soll hier nicht weiter erörtert werden. Sicher aber fehlt bei einem Zwange immer: der freie Wille und dazu die rechtsgiltige Verwarnung. Das letztere wird von den Kommentaren angeführt: a. a. O. XX, 3 |כ"מ, בו התרו שלא ודאי פשיטא und ist auch im

Texte des Maimonides genau ersichtlich; die Logik besteht wahrscheinlich darin, dass der Gezwungene auch nicht im Stande ist, eine rechtsgiltige Verwarnung entgegenzunehmen, da auch dieses unter Zwang erfolgen würde: mit dem Entfallen der rechtsgiltigen Verwarnung muss aber eo ipso auch jede gerichtliche Execution gegen den Täter entfallen.

Der freie Wille kann nun auf zweifache Weise gestört werden: physisch und psychisch, denn der freie Wille zur Tat kann entweder unter Zwang zur physischen Leistung gestellt werden oder pyschisch kann dem Täter die freie Beurteilung über die moralische Seite seiner Leistung benommen werden. Ersteres wird der Fall sein bei אנוס, letzteres bei מוטעה, שוגג. Um aber dem Letzteren, das ist auch dem geringsten Zweifel über das Fehlen der psychischen Uebereinstimmung mit der vom Strafrechte verlangten Absicht zu begegnen, ist eben die angeführte Verwarnung statuiert worden: der Täter muss „sich dem Tode anbieten“ התיר עצמו למיתה; das heisst psychisch unter Zeugenbeweis stellen, dass er eine Schuldabsicht beim Begehen der Tat hatte. Soweit Maimonides.

Rabbi Moses Kohen, der רמ״ך, hat hier nun eine andere Auffassung. Aus den Worten der Mischnah הפוער עצמו לפעור זו היא עבודתו. סנהדרין 60b deduciert er, dass bei einer erfolgten Verwarnung, selbstverständlich mit der gesetzlich erforderlichen Acceptierung der Verwarnung durch den Täter, all jene oben von Maimonides angeführten Executionsausschliessungsgründe entfallen: denn eben diese Acceptierung hebt sowohl den psychischen, wie den physischen Entschuldigungsgrund ganz und voll auf, so dass dann eben die Execution durch das Richtercollegium, die 39 Schläge, event. die Todesstrafe zu erfolgen habe.

Der Gegensatz dieser Auffassung zum Ausgangspunkte des Maimonides, da dieser doch auf einem Thorasatz beruht, wird auf folgende, direkt modernes Denken vorausahnende Weise aufgehoben: Jener Thorasatz handle nur von der himmlischen Todesstrafe, dem כרת, bei dieser exculpieren die von Maimonides angeführten Momente; aber die Beurteilung, ob diese Momente gegeben sind oder nicht, ist nicht Sache des Richtercollegiums,

sondern eine Sache Gottes, des Richters und Allwissers, und Er wird wohl wissen, ob diese Entschuldigungen eintreffen oder nicht דהוא יתברך יודע אם הוא מוטעה אם לאו, ל"מ יסודי התורה V, 4 Sollte durch eine nicht ganz entsprechende Verwarnung dennoch das Schuldbewusstsein vorhanden gewesen sein, so wird auch diese Erschwerung Gott und nur Er zu beurteilen wissen. Wenn aber eine rechtsgiltige Verwarnung vorhanden ist, wie das den Menschen bekannte Gesetz es vorschreibt, dann hat, ohne jede Rücksichtnahme auf die nebenlaufende göttliche Bestrafung – ob diese nun dennoch folgt oder nicht — das Richtercollegium einzuschreiten und die entsprechenden Strafen zu verhängen, nach dem menschlichen Ermessen.

Nach Vorausschickung der obigen Darstellung, die andeutungsweise in VII, 8 תוספות יום טוב, סנהדרין enthalten ist, soll nun den Ausführungen des genannten Artikels gefolgt werden, und zwar nach dessen Einteilung:

1 Talmud, Maimonides und Remach und alle Autoritäten nehmen an, dass die geschlechtliche Handlung seitens des Mannes, des בועל, die sogenannte Erection nur freiwillig erfolgen kann, und zwar unter voller physisch-psychischem Freiheit des Mannes. Ein äusserer Zwang, könne niemals eine Erection bewirken, er könne weder die physische Erection veranlassen, noch psychisch den Mann zu einer Erection bringen. Dieses einmal vorausgesetzt, muss gesetzlich immer der freie Wille als vorhanden angenommen werden, wenn eine geschlechtliche Schuld auf seiten des Mannes vorliegt. Das wird technisch mit אין קשוי אלא לדעת bezeichnet und ist eine logisch ganz sichere Folge aus der angenommenen Voraussetzung I, 9 הל' איסורי ביאה, daselbst כ"מ. Ist aber die Erection einmal da, auf eine nicht als Schuld zu bezeichnende Weise, dann folgt alles weitere der Geschlechtshandlung den bei allen Taten normierten Bedingungen d. h. dann ist ein psychische und eine physische Beeinflussung der Tat möglich, und dies gilt dann auch als Exculpierung. כיון שנתקשה בהיתר, a. a. O. מ"מ, der den ראב"ד erklärt.

2. Die Institution des יהרג ואל יעבור ist ganz auf den Zwang aufgebaut; aber die dort von Maimonides angeführten Bestimmungen

gelten auch sonst überall, wo ein Zwang in Betracht kommt, wie es Maimonides ausdrücklich anführt V, 4 יסודי התורה; dasselbe gilt übrigens auch nach der Ansicht des Rabbi Moses Kohen.

Nun wirft der Kesef Mischnah die Frage auf, warum denn bei der Geschlechtshandlung des Mannes אין קשוי אלא לדעת die Execution von Maimonides zugegeben wird, dagegen beim Zwange des יהרג ואל יעבור verneint wird. Er erklärt es damit, dass die volle ganze Handlung, die unter Zwang geschah, eben von Anfang bis Ende erzwungen ist, so dass auch nicht das geringste Schuldmoment gegeben ist, während bei der Geschlechtshandlung, zu mindest der Anfang, die Erection, die קשוי, nur unter voller gesetzlich zur Strafe hinreichenden Freiheit des Täters erfolgt sei XX, 3 כ"מ הל' סנהדרין, er also dafür die Execution zu erleiden habe, Wenn aber dieser Anfang, die Erection, die קשוי, ohne Schuld erfolgt war, dann liegt mehr kein Unterschied zwischen Geschlechtshandlung und anderen Taten vor, und der Zwang gilt als voller Exculpierungsgrund. Vgl. oben ראב"ד ,מגיד משנה (Diese Teilung der Handlung seitens des Kesef Mischnah hat eine teilweise Begründung in dem zusammenhängenden Texte des Maimonides, der a. a. O. für die Frau in contrario die Geschlechtshandlung in Anfang und Ende teilt um auch sie auf diese Weise vor einer Execution zu beschützen תחלתה באונס וסופי ברצון, jedenfalls ist dieser Ideengang in unseren Rechte vorhanden). Dagegen ist in den Worten des כ"מ von einer Teilung zwischen einer Zwangsvorstellung vor der Tat und einer Zwangshandlung keine Andeutung vorhanden; die Erection ist auch nicht eine Folge der vorangehenden Vorstellung, sondern der gleichzeitig vorhandenen psychischen Erregung.

3. Ein חלול השם ist im Gegensatze zur Auffassung des Artikels auch ohne Verwarnung nach der Auffassung des Maimonides gegeben; die Zeugen kommen ohne diese Verwarnung nur wenig in Betracht, denn die Anwesenheit fremder Juden ist doch begrifflich schon bei einem חלול השם ברבים gegeben, da die Publicität durch Anwesenheit von Juden bei der Tat ein Bestandteil der ganzen Institution ist.

Eine Verwarnung ist aber bei dem Falle des יהרג ואל יעבור auch begriffsmässig nicht vonnöten. Denn die Verwarnung soll doch nur einwandfrei feststellen, dass der Täter die Tat mit vollem Bewusstsein von der Strafhöhe begangen hat; dieses ist aber schon durch die Umstände dieser Institution gegeben, denn die Weigerung des Täters die Tat zu begehen, wäre ganz überflüssig, wenn dem Täter das Schuldbewusstsein fehlen würde. Nach Maimonides ist dies so selbstverständlich, dass der Kesef Mischnah sagt מאחר שכתב שאנסוהו פשיטא ודאי שלא התרו בו, יסודי התורה XX, 3, selbstverständlich wurde hier der Täter nicht verwarnt; wobei dieses freilich nach der maimonidischen Auffassung im Sinne der obigen Ausführungen auch nur wenig gerichtlich massgebend wäre.

Dagegen würde eine Verwarnung in der vorgeschriebenen Weise nach der Auffassung des Rabbi Moses Kohen hier eine gerichtliche Execution veranlassen, es müssen also Anrede und Antwort, zumindest von diesem Standpunkte aus, hier erörtert werden. Diese würden dann beiläufig lauten: Wir, Zeugen, machen dich, Täter, aufmerksam, dass die Handlung, zu der du jetzt unter Todesandrohung gezwungen wirst, von unserem Gesetze mit der Todesstrafe belegt ist, und dass du mit dem Tode vom Gerichte bestraft werden wirst, wiewohl du sie unter Zwang begehst, da es deine Pflicht ist, den Tod zu erleiden und die Tat nicht zu begehen. Worauf der Täter antworten müsste: Ich tue die Tat dennoch, im vollen Bewusstzein des von euch Gehörten. Dieses Letztere, die Acceptierung der angedrohten Todesstrafe seitens der Zeugen התריתם בו, קיבל התראה, התיר עצמו למיתה ist die Hauptsache bei einer Execution; vgl. 40 b ברייתא סנהדרין und Raschikommentar daselbst.

4. Nun kommt die Auffassung des Maimonides in der Peorsache aus der wie schon gesagt Rabbi Moses Kohen seinen gegensätzlichen Standpunkt zu Maimonides deduciert Maimonides betrachtet den Täter in diesem Falle als מוטעה, unter einem Irrtume handelnd, und schliesst deshalb eine jede Execution durch Richter aus. Auch eine Verwarnung würde hier nach Maimonides nicht viel helfen, denn, wie schon beim Zwange hervorgehoben wurde,

macht sein Irrtum den Täter auch immun gegen die Verwarnung vom gesetzlichen Standpunkte aus: er kann die Tragweite der Verwarnung nicht erfassen, weil er eben im Irrtume sich befindet — nach der maimonidischen Auffassung.

Anders nach Rabbi Moses Kohen, nach ihm ist eine Verurteilung in diesem Falle möglich, und eigentlich direkt von der Mischnah 60 b סנהדרין angeführt. Es muss also auch hier die Form von Anrede der Verwarnung und Antwort möglich sein, und sie würden beiläufig lauten: Wir, Zeugen, machen dich, Täter, aufmerksam, dass wenn jemand פוער עצמו לפעור, dann macht er sich der Todesstrafe schuldig, auch wenn er mit der Anbetung die Absicht verbindet, dem Peor seine Verachtung durch diese seine Handlung auszudrücken. Worauf er antwortet: Ich tue es dennoch, weil ich mit der Anbetung die Absicht der Verachtung verbinde.

Diese Darstellung klingt nun ganz anders als im citierten Artikel, sie ist aber belegt durch תוספות סנהדרין 64 a, מהרש"א, לחם משנה יסודי התורה 4 ,V, תוספות חדשים לרבי יהושע ברלין סנהדרין VII, 8. Denn würde der Täter seine Tat mit den Worten „Will ich denn dem Baal Peor dienen? ich will ihm nur meine Verachtung kundgeben, das kann mir die Thora unmöglich verbieten wollen“ beginnen, dann wäre er auch nach der Auffassung des Rabbi Moses Kohen straffrei, denn dann liegt gar keine strafbare Absicht vor, es ist nichts da, das bestraft werden soll; einen solchen מוטעה exculpiert auch die Auffassung des Remach.

Dagegen ist die Execution nach dem Remach vorzunehmen, wenn die Tat mit Verwarnung in der von uns angegebenen Weise erfolgt war; nach Maimonides ist der Täter aber auch dann von der Execution frei, weil eben ein schuldfreies Moment mitläuft und zwar die nebenlaufende Absicht, die Verachtung dem Götzen auszudrücken. דרבינו [הרמב"ם] ע"כ אינו סובר כן [שמכיתין] sagt der Lechem Mischneh von Maimonides inbezug auf diese Ansicht des Remach.

Hier von einer Zwangsvorstellung zu sprechen, geht schon deshalb nicht an, weil es doch keine geteilte Vorstellung gäbe, die Hauptabsicht liegt aber hier in der Anbetung, der Irrtum durch die

mitlaufende Verachtung ist keine so decidierte Vorstellung, dass diese als Zwangsvorstellung der ganzen Tat als Zwangshandlung entgegengestellt werden könnte. Vgl. a. a. O. ל"מ.

Und nun kommen wir zum Schluss, und zwar zur Erklärung des Stelle des Kesef Mischnah, die mit den Worten ומ"ש שאם beginnt. Maimonides behauptet im Texte nach seiner Auffassung, dass bei der Institution des יהרג ואל יעבור der Täter straflos ausgeht. Der Remach widerlegt dies nach seiner Auffassung, dass bei einer rechtsgiltigen Verwarnung die Todesstrafe hier in Execution kommt. Nun will der Kesef Mischnah die Einwände des Remach entkräften, und er sagt, dies sei eine contradictio in adjecto, dann wörtlich: „Wenn der Täter die Verwarnung acceptiert hat (d. i. wenn er sich nach der Verwarnung der gerichtlichen Todesstrafe unterworfen hat — wie es oben in der Anrede und Antwort angeführt wurde) dann begeht er doch die Tat aus freiem Willen und ohne Zwang; und wenn er sagt, dass er dennoch den Götzen dienen will, weil man ihn zwingt (d. i. nicht direkt seine Absicht kundgiebt, die Todesstrafe zu acceptieren, also in dieser Beziehueg keine Sicherheit vorherrscht) dann ist er doch eben ein unter Zwang stehender und kein freiwilliger Täter".

Durch den Mangel der Feststellung des Schuldbewusstseins in dem letzteren Falle kann daher der Täter höchstens zu einem Opfer als Sühne veranlasst werden; ganz konform der maimonidischen Auffassung, die in der Peorsache höchstens ein Opfer des Täters vorsieht. III, 5 הלכות עכו"ם.

Das Ergebnis der Erklärung des Kesef Mischnah stellt sich also folgendermassen dar:

Der physisch vorhandene Zwang bei der Institution des יהרג ואל יעבור und der psychisch gegebene Irrtum bei der Peorsache werden von beiden Auffassungen, des Maimoeides und des Rabbi Moses Kohen, gleichmässig behandelt — da sie eben auch von dem Thorasatze gleichmässig behandelt werden. Und zwar: ההוא ולא אנוס ולא שוגג ולא מוטעה.

Nach Maimonides ist eine gerichtliche Execution in beiden Fällen ausgeschlossen, höchstens ist eine Verpflichtung zu einem

Opfer möglich. ebenso VII, 8 ר"ע מברטנורא סנהדרין; nach Rabbi Moses Kohen ist die Todesstrafe als Strafexecution zulässig, ebenso 60b רש"י סנהדרין; nach dem Kesef Mischnah in dem sog. „fraglichen Satze“ würde auch Maimonides die Execution der Todesstrafe bei der Institution des יהרג ואל יעבור zugeben, wenn eine rechtsgiltige Verwarnung möglich wäre — wie sie der Remach als gegeben annimmt. Vorausgesetzt, dass eine solche rechtsgiltige Verwarnung möglich sei, das heisst, dass dies nach der maimonidischen Auffassung von der Verwarnung zulässig ist. Dann würde aber diese Handlung aufhören, dem Begriff der Institution יהרג ואל יעבור nach Maimonides subsumiert zu werden, weil er doch, wie oben angeführt, keine Unterscheidung zwischen der Einwirkung des Zwanges oder des Irrtums auf die Verwarnung und jener auf die Handlung kennt, und diese dann auch auf die Verwarnung ausdehnt, wenn sie nur bei der Tat gegeben sind. Im Gegensatze zum Remach, der eben diese Unterscheidung für gesetzlich möglich und zulässig erklärt.

m. w. r. t.

Dem Kern des vorstehenden Aufsatzes, dem Einwande nämlich, dass unsere Darstellung des הפוער עצמו לפעור הרי זה עבודתו der Auffassung von 'תוס widerspreche, begegnen wir durch einen Auszug aus dem תורת חיים zu Sanhedrin a. a. O.:

תוס' בד"ה אף על גב דקמכוין לבזויי. כתבו ולעבדו בבזויו ודבריהם תמוהים, חדא דאין הלשון משמע כן, אלא משמע דלא קמכוין אלא לבזויי קאמר, ועוד דמייתי עלה עובדא דרב מנשה, ורב מנשה לא הוה קמכוין אלא לבזויי, משמע דמתניתין נמי בהכי איירי, ועוד מדקאמרי ליה הזירק אבן למרקולים תנן אע"ג דמיכוין למירגמיה משמע בהדיא דמתניתין נמי איירי דלא קמכוין אלא לבזויי דומיא דרב מנשה דאי לאו הכי מאי ראיה מייתי ממתניתין, ועוד תימא דאי אפשר לומר כן דקמכוין לבזויי ולעבודה בביזויי, דמה נפשך, אי כוונתו לבזות אותה, הרי אין כוונתו לעובדה אלא לבזותה, ואי כוונתו לעובדה הרי אין כוונתו לבזותה אלא לעובדה, אבל שיתכוון לעובדה ולבזותה במעשה אחד מילתא דלא אפשר הוא, ודומה לשני הפכים בנושא אחד.

על כן נראה דהפירוש „הפוער עצמו לפעור הרי זה עבודתו אף על גב דמכוין לבזויי" כן הוא, דאע"ג דלא קא מכוין לעובדו אלא לבזותו הרי זה עבודתו, ואם התרו בו חייב מיתה וחייב קרבן על שגגתו שכך היה דרך עבודת בעל פעור אדם פוער עצמו נגדו, ומתכוון לבזותו, ונחשב לו לעבודה גמורה דהכוונה זו הוא מקבלו עליו כדאשכחן בעובדא דסבטא שהיו משרתי ע"א מקלסין אותו ואומרים מעולם לא היה אדם שעבדו בזה דרך אע"ג דיודעים היו שהוא יהודי ולא נתכוון אלא לבזותו, אלמא שאפילו נתכוון לבזותו עבודה היא ולכך אם התרו בו שלא יעשה והוא אינו משגיח ועושה חייב מיתה, וחייב קרבן על שגגתו. ובברייתא דספרי פרשת בלק קתני והיו כל העכו"ם משחקין ואומרים מעולם לא היה אדם וכו' משמע שהיו יודעים שהוא יהודי ולכך הן משחקין עליו. ורב מנשה טעה וסבר דרך לכבדו תנן ופשטו ליה דאע"ג דקא מכוון למרגמיה ולבזויי הרי זה עבודתו וחייב מיתה בהתראה וקרבן על שגגתו. וכן משמע מדברי הרמב"ם ז"ל בפ"ג מהלכות ע"א שכתב שם: העובד ע"ז כדרכה ואפילו עשה דרך בזיון חייב כיצד הפוער עצמו לפעור כדי לבזותה או זרק אבן למרקולים כדי לבזותה הואיל ועבודתו בכך חייב ומביא קרבן על שגגתו. ומה שכתב הכסף משנה על זה דחד מילתא הוא דרבינו מפרש מתניתן בשוגג ולענין חיוב חטאת דאילו במזיד ולענין סקילה אי אפשר דהא מוטעה הוא, דבריו תמוהים הם דודאי מעולם לא עלה על דעת הרמב"ם ז"ל לאוקמא מתניתן בשוגג דוקא, מכמה טעמים, חדא דהפוער עצמו לפעור דקתני לפרושי מתניתן דלעיל קאי, דקתני אלו הן הנסקלין והעובד ע"א אלמא דבמזיד מיירי. מיהו יש לומר דמתניתן גיפיה דקתני הפוער עצמו לפעור וכו' במזיד איירי ומה שכתב דרבינו מפרש למתניתן בשוגג לאו למתניתן גופיה קאמר אלא להא דקאמר ש"ם עליה דמתניתן דאע"ג דקא מכוון לבזויי קאמר.

ועוד דאין סברא לחלק בין שוגג למזיד דמה נפשך אי קסבר דהפוער עצמו לפעור וקא מכוין לבזויי עבודה היא דבזה הוא מקבלו עליו, ולכך הטועה עצמו וסבר דלא עבודה היא חייב חטאת, אם כן אם התרו בו שלא יעשה והוא לא השגיח ועשה מיתה נמי לחייב, ואי קסבר דאם מכוון לבזויי לאו עבודה היא ולכך לא מחייב מיתה אם התרו בו, אם כן אם שגג אמאי חייב חטאת, והא לא עשה כלום, כיון דנתכוון לבזויי, ואע"ג דנעבד בכך, מכל מקום איהו לאו לעבודה קמכוון אלא אדרבא לבזיון, ואין מביאין חטאת אלא על העלם דבר, והאי לא נעלם מיניה מידי. ועוד דאי ס"ל להרמב"ם דמתניתן דוקא לענין קרבן איירי, אם כן הוה ליה למיכתב הואיל ועבודתו בכך חייב להביא קרבן על שגגתו, אבל השתא דכתב חייב ומביא קרבן וכו' משמע דתרי מילי נינהו חייב מיתה במזיד, ומביא קרבן על שגגתו. ומה שהזכיר דמביא קרבן על שגגתו אף על גב דפשיטא הוא, היינו משום דמייתי עלה עובדא דרב מנשה דאיירי בשוגג ולענין חיוב חטאת עיי' בכסף משנה שם. ואע"ג דכתב חייב סתמא, רוצה לומר

חייב מיתה, דומיא דשאר כל החייבין שהזכיר באותו פרק כמו ספת לה ציתה או שניסך להעביט וכו׳ חייב, וכתב עוד ואם היתה דרך עבידתה באחת מכל הדברים וכו׳ חייב דהיינו חייב מיתה אף אם כתב חייב כתמא· ולפי מה שפירשני מתורץ קושית התוספות הא אפילו עובד כוכבים מאהבה ומיראה פטור לרבא· שאני התם שאינו מקבלו עליו בעבודתו כיון שאינו עושה כן אלא לאהבת אדם או מיראתו, אבל הכא כיון דכל עבודתו דרך בזיון היא, במאי דקמכוון לבזויי מקבלו עליו כדמשמע מעובדא דסבטא וד״ל·

Aus dieser Darlegung des תורת חיים wird der geehrte Herr Verfasser unschwer erkennen, dass jene problematische Tossafothstelle durch die Konstruktion des Begriffs einer Hauptabsicht und „nebenlaufenden Absicht“ durchaus noch nicht geklärt erscheint, sodass wir mit unserer Darstellung des fraglichen Mischnabsatzes nach wie vor im Recht zu sein glauben.

R. B.



Eine Rabbinerversammlung.

Einem ausführlichen Berichte der „Deutschen Israelitischen Zeitung“ in Regensburg entnehmen wir folgendes:

Der Rheinische Rabbiner-Verband hielt am 30. Januar dieses Jahres eine Kriegstagung ab. Das erste Referat hielt Dr. Rosenthal aus Cöln über jüdische Gefangenenseelsorge. Nach der Mittagspause berichtete Dr. Kahlberg aus Halle (als Gast und Vertreter des Mitteldeutschen Rabbinerverbandes) über die Verhandlung dieses Verbandes auf den jüngsten Tagungen in Halle. Die wichtigsten Ergebnisse waren: 1. Die Gründung einer Zeitschrift für die rabbinischen Interessen soll mit allen Kräften angestrebt werden. 2. Im Zeichen des Burgfriedens sollen die deutschen Rabbiner ihre früheren religiösen Streitigkeiten vergessen und zu einer dauernden Einigung zu gelangen suchen. Zahlreiche gemeinsame Bestrebungen, z. B. die höhere Sabbathweihe im gewerblichen Leben und vieles andere können die Brücke bilden. Der Mitteldeutsche Verband glaubt nach den ersten Verhandlungen mit der Vereinigung gesetzestreuer Rabbiner eine weitreichende Verständigung erwarten zu dürfen. 3. Der allgemeine Rabbinerverband sei aufzufordern, baldmöglichst eine Tagung zur Erledigung dringlicher Angelegenheiten einzuberufen, auch seinerseits die Vorarbeiten für eine Verbesserung des Judengesetzes von 1847 in die Hand zu nehmen. Dem mit lebhaftem Beifall aufgenommenen Bericht folgt eine in die Tiefe gehende Aussprache. Dr. Jacob führt aus: Der Zusammenschluss soll nicht in dogmatischer, sondern vorerst in praktischer Hinsicht gesucht werden. Nachdem durch das Zusammenwirken konservativer und liberaler Rabbiner der Versuch, die Hörigkeit der Rabbiner in einem neuen Judengesetz zu verewigen, zu Fall gebracht worden ist, haben die Rabbiner die Aufgabe, die Neuregelung der Verhältnisse der Juden, besonders in Preussen, auf eine neue Grundlage zu stellen. Der Standpunkt der gegenwärtigen Wortführer, insbesondere der politischen Kommission des Verbandes der Deutschen Juden, ist noch der mittelalterliche, der nur eine jüdische Rechtsgemeinschaft anerkannte. Der unsrige muss den Charakter der Religionsgemeinde hervorheben, und dem Rab-

biner wieder das seit einem Jahrhundert entzogene Mitbestimmungsrecht der inneren Ausgestaltung des religiösen Lebens gesetzlich zurückgewinnen. Dazu ist das Zusammenwirken aller deutschen Rabbiner erforderlich und kann erreicht werden, wenn die extremen Elemente rechts und links sich selbst überlassen und ferngehalten werden. Ganz derselben Ansicht ist Dr. Samuel. Die grösste Bedrohung des Judentums erblickte er zur Friedenszeit in der sogen. Trennungsorthodoxie. Dagegen steht einer Verständigung zwischen konservativen und liberalen Rabbinern nichts im Wege, sobald man sich beiderseits der unendichen Fülle des Gemeinsamen erinnere, und wohlerworbene abweichende Ueberzeugungen zu dulden und zu ehren bereit sei. — Die dargebotene Hand der Liberalen anzunehmen empfiehlt mit kräftigen Worten Dr. Hanover; von liberaler Seite ist Dr. Tawrogi ein warmer Fürsprecher der Versöhnung mit den konservativen Amtsgenossen. Einstimmig wird folgende Entschliessung angenommen: „Der Rheinische Rabbiner-Verband nimmt mit lebhafter Genugtuung Kenntnis von den Verhandlungen des Mitteldeutschen Rabbinerverbandes, erklärt sich im wesentlichen mit dessen Bestrebungen zur Herbeiführung des religiösen Friedens einverstanden, wünscht diesem den besten Erfolg und wird sie tatkräftig unterstützen."

Hierzu bemerken wir: Dass in weiten rabbinischen Kreisen Deutschlands das Bedürfnis nach einer Stärkung der rabbinischen Autorität empfunden wird, ist weder neu noch unbegreiflich. Nur ist sehr zu bezweifeln, ob das in Aussicht genommene Stärkungsmittel, Gründung einer Zeitschrift, den gewünschten Erfolg zeitigen wird. Denn die Gründe, die seit Jahr und Tag zur Schwächung des rabbinischen Ansehens geführt haben, liegen so tief und sind mit der allgemeinen Lage des Judentums in Deutschland so fest verwurzelt, dass sie wohl kaum auf journalistischem Wege beseitigt werden können. Ein wirksames Mittel wäre die Einigung aller deutschen Rabbiner, deren Zersplitterung und allseitiges Gegeneinanderwirken zu den wichtigsten Gründen des unaufhaltsamen Sinkens der Stellung des Rabbiners auf das Niveau der „Hörigkeit" zählt. Diese Einigung wäre aber wiederum nur möglich,

wenn ihr eine Sanierung der allgemeinen religiösen Lage, ein Aufhören des tiefen religiösen Zwiespaltes innerhalb der deutschen Judenheit vorausginge. Durch eine Rabbinerverbandsresolution im Zeichen des Burgfriedens dekretieren lässt sich allerdings eine solche Sanierung nicht, und solange nicht einmal die ersten schwachen Anzeichen eines Gesundungsprozesses sichtbar werden, kann und darf uns auch die Ruhe des Burgfriedens über die wirkliche Lage nicht hinwegtäuschen. Denn wozu es führt, wenn man, die Wirklichkeit ignorierend, krampfhaft nach Berührungspunkten zwischen orthodoxen und liberalen Rabbinern fahndet, beweist — „die höhere Sabbathweihe im gewerblichen Leben", eine Notbrücke zwischen orthodoxem und liberalem Judentum, über deren Konstruktion und Tragkraft Herr Dr. Kahlberg der Oeffentlichkeit noch eine Erklärung schuldet. Die Unmöglichkeit einer dogmatischen Vereinigung orthodoxer und liberaler Rabbiner ist offenbar auch von Herrn Dr. Jacob in Dortmund empfunden worden, wenn er den Zusammenschluss nicht in dogmatischer, sondern „vorerst" in praktischer Hinsicht empfahl, ohne sich des näheren darüber zu verbreiten. in welchem Bezirk des jüdischen Lebens eine praktische Zusammenarbeit ohne Uebereinstimmung in den theoretischen Grundlagen möglich ist.

Schon zur Friedenszeit erblickte Herr Dr. Samuel die grösste Bedrohung des Judentums in der sogenannten Trennungsorthodoxie. Wir können es ihm nachfühlen, wenn auch er die Stimmung des Burgfriedens dazu benutzen möchte, eine Verständigung zwischen orthodoxen und liberalen Rabbinern dadurch anzubahnen, dass auf beiden Seiten eine tolerante Gesinnung und das Bewusstsein von „der unendlichen Fülle des Gemeinsamen" geweckt wird. Bei diesem löblichen Bestreben sukundiert ihm auf konservativer Seite Herr Dr, Hanover. auf liberaler Seite Herr Dr. Tawrogi. Während Herr Dr. Kahlberg von „zahlreichen gemeinsamen Bestrebungen" sprach, ist sich Herr Dr. Samuel der „unendlichen Fülle des Gemeinsamen" bewusst. Aus der Beschränkung der Zahl tritt mit einem Male die Fülle des Gemeinsamen in das freie Feld der Unendlichkeit heraus. Jedenfalls schweben Herrn Dr. Samuel neben „der höheren Sabbathweihe im gewerb-

lichen Leben" so unendlich viele Berührungspunkte zwischen Thora und Nichtthora vor, dass er lieber auf konkrete Angaben verzichtet, mit deren Aufzählung er ja doch niemals — weil sie ja unendlich sind — fertig werden könnte.

Uns würden jedoch — wir gestehen es offen — die Bestrebungen und Resolutionen des mittelrheinischen Rabbinerverbandes ziemlich kalt lassen, wenn im Verlaufe dieser Rabbinerversammlung nicht ein Punkt zur Sprache gekommen wäre, der für die ungesunden Verhältnisse, die innerhalb des — orthodoxen Judentums in Deutschland herrschen, so recht bezeichnend ist.

„Der mitteldeutsche Verband glaubt nach den ersten Verhandlungen mit der Vereinigung gesetzestreuer Rabbiner eine weitreichende Verständigung erwarten zu dürfen."

Es haben also mit der Vereinigung traditionell-gesetzestreuer Rabbiner in Berlin Verhandlungen stattgefunden, die nichts geringeres bezweckten, als im Sinne der Anschauung der Herren Dr. Kahlberg und Samuel im Zeichen des Burgfriedens die Kluft zwischen orthodoxen und liberalen Rabbinern zu schliessen. Diese Verhandlungen sind nicht ergebnislos verlaufen, denn sie lassen eine „weitreichende Verständigung" erwarten.

Wie weit diese Verständigung reicht, wissen wir nicht. Wohl aber wissen und fühlen wir folgendes:

1. Die Zeit der religiösen Kämpfe in der deutschen Judenheit ist durch diesen Weltkrieg nicht begraben worden. Vielleicht werden diese Kämpfe nach dem Kriege noch mächtiger auflodern, wenn es sich darum handeln wird, innerhalb einer sich neu orientierenden Welt auch dem Judentum eine neue Heimstatt zu bereiten.

2. Diese religiösen Kämpfe werden endlich zu einer gründlichen Klärung des inneren Zwiespaltes führen müssen, an welchem das orthodoxe Judentum in Deutschland krankt. Zur Zeit bestehen zwei orthodoxe Rabbinerverbände: der „Verband orthodoxer Rabbiner Deutschlands" und die „Vereinigung traditionell-gesetzestreuer Rabbiner". Der Frage, ob die Orthodoxie in Deutschland stark genug ist, um auf die Dauer einen Zwiespalt zu ertragen, der

keineswegs ein oberflächlicher ist, sondern in mehr als einem Falle sich schon als eine furchtbare Zersetzungsgefahr erwiesen hat, wird man endlich einmal doch eine befriedigende Antwort suchen müssen. Hierbei wird man dann auch sich darüber zu verständigen haben, wer von den beiden orthodoxen Rabbinerverbänden ein besserer und treuerer Hüter der Interessen des orthodoxen Judentums in Deutschland ist: der „Verband orthodoxer Rabbiner Deutschlands" oder die „Vereinigung traditionell-gesetzestreuer Rabbiner". Der „Verband orthodoxer Rabbiner Deutschlands" hat in seinen Satzungen folgende Vorbemerkung stehen: „Der am 5. November 1907 constituierte „Verband orthodoxer Rabbiner Deutschlands" tritt an die Stelle der bisherigen Rabbiner-Commission der „Freien Vereinigung für die Interessen des orthodoxen Judentums". Für das Wirken des Verbandes sind die Prinzipien der Rabbiner-Commission massgebend. Er sieht in einer Unterschätzung oder Verschleierung der zwischen Orthodoxie und Neologie bestehenden Gegensätze eine ernste Gefahr, besonders im Hinblick auf die verschiedenen Bemühungen zur Herbeiführung einer staatlichen Gesamtorganisation der jüdischen Gemeinden. Die Grundsätze des Verbandes machen es ihm, wie früher der Rabbiner-Commission, unmöglich, Mitglieder des Allgemeinen Rabbiner-Verbandes aufzunehmen." — Eine ähnliche Vorbemerkung steht in den Satzungen der „Vereinigung traditionell-gesetzestreuer Rabbiner" nicht. Er hat es darum leichter, mit anderen Rabbinerverbänden in Verhandlungen einzutreten, die eine — „weitreichende Verständigung"  erwarten lassen.

X.



Das ostjüdische Rätsel.

Nichtjüdischen Kreisen einen klaren Begriff vom Judentum zu verschaffen, ist eine so dankenswerte aber auch so schwierige Aufgabe, dass nur Jemand, der wirklich beides, die Seele des Nichtjuden und das Wesen des Judentums, gründlich kennt und über die nötige Darstellungskraft verfügt, um das jüdische Wesen in die nichtjüdische Seele hineinzuprojizieren, an der Lösung dieser Aufgabe sich versuchen sollte. Stehen sich ja auch sonst einander nahe Menschen in vielen Dingen wie Fremde gegenüber. Auf der ganzen Erde giebt es keine zwei Menschen, die sich gegenseitig restlos verstehen. Auch unseren intimsten Freunden gegenüber halten wir immer etwas zurück. Nicht einmal Ehegenossen schauen sich einander ganz auf den Grund. Wie viele, die ein ganzes Menschenalter miteinander verbunden waren, entdecken plötzlich, sie wissen selbst nicht wie, in der Seele des andern eine geheime Furche, die ihnen jahrzehntelang verschleiert war: überrascht, erschreckt schauen sie einander an, und es ist ihnen, als ob sie erst jetzt Bekanntschaft schlössen. Dem deutschen Christen ist selbst der deutsche Jude unbekannt. Was sollte er vom polnischen Juden wissen?

Wir deutschen Juden bilden uns ein, dass unser Wesen, die Art unseres Denkens und Fühlens, unsere Mentalität unseren nichtjüdischen Mitbürgern kein Geheimnis sei. Gewiss sind wir in unserer Assimilation weiter vorgeschritten, als die Vertreter des jüdischen Nationalismus es wahr haben wollen. Es hiesse aber doch den Einfluss der Religion auf die Mentalität unterschätzen, wollte man aus der Tatsache, dass bei der Mehrheit der deutschen Juden der Wille zu völligem Untertauchen in die nichtjüdische Umwelt besteht, die Assimilation als ein abgeschlossenes Faktum folgern. So leicht lässt sich die Religion nicht todtschlagen. Wäre es nicht gerade die jüdische Religion selbst, die uns deutschen Juden zur Pflicht machte, gute Deutsche zu sein, wären Thora und Deutschtum unversöhnliche Gegensätze, so reichte der Wille zum Deutschtum noch lange nicht aus, um die Konkurrenz der Thora auszuschalten. Was wissen aber unsere nichtjüdischen Mitbürger von der Thora? Was können sie von ihr wissen? Der jüdische Gottesdienst ist ihnen ein

Rätsel. Das Anlegen des Tallis, das Umwinden der Tefillin, das Aufrufen zur Thora, das Leienen, das Duchenen, wo ist der Künstler, der nichtjüdischen Kreisen das Rätsel klären könnte, warum im Judentum Geborene und Erzogene mit diesen seltsamen Formen der Gottesverehrung so innig verwachsen sind, dass auch solche Juden, die sich ihrer Religion entfremdet haben, beim Anblick dieser Formen gar oft einer stillseligen Rührung und schämigen Ergriffenheit sich nicht erwehren können? Wenn wir in der Zeit vor Pessach jedes Krümchen Chomez aus den letzten Winkeln unserer Häuser bannen, wenn wir bei nur einmaligem Vergessen des Omerzählens ein fast physisches Unbehagen empfinden, wenn wir in der Schewuoth-Nacht die abgelegensten Mischnajoth mit einer Andacht rezitieren, als ob wirklich jeder Einzelne unter uns auch nur dem blossen Wortsinn nach verstände, was dieser Auszug aus der mündlichen Lehre enthält, wenn wir in den drei Wochen das Haarschneiden unterlassen und am Rausch-Haschonoh den Klängen des Schofars wie einer heiligen Offenbarung lauschen, die unvergleichliche Würde des Versöhnungstages, die besonderen Stimmungen des Suckothfestes, Chanuckah-Licht und Purimrolle — —: glaubt man wirklich, dass es je gelingen könnte, nichtjüdischen Kreisen einen mehr als oberflächlichen Einblick in unsere durch Religion und Tradition, durch tausendjährigen Brauch und tiefgewurzelte Sitte so unendlich originell geformte Psyche zu verschaffen?

Der naheliegende Einwand, dass wir deutschen Juden auch die Seele des deutschen Christen nicht restlos verstehen und deshalb die Fremdheit des Christen unserem religiösen Erbgut und den Einflüssen desselben auf unsere Mentalität gegenüber nichts weiter erstaunliches sei, ist ebenso naheliegend wie unhaltbar. Ueber den Unterschied zwischen christlicher und jüdischer Frömmigkeit kommt kein ehrlicher Denker und Psychologe hinaus. Der fromme Christ kann — um gleich auf das hier Entscheidende einzugehen — Christentum und Deutschtum ohne Zwang vermählen, auch wenn er sich des Christentums als einer überragenden Lebensmacht bewusst ist. Denn so fromm er auch sein mag, so ist er doch innerlich froh, dass der Anspruch der Religion auf Alleinherrschaft im Leben des Einzelnen und des Staates zugunsten des

Weltlichen, des Staatlichen, des Nationalen im Laufe der Zeiten sich bescheiden musste. Wenn wir Juden darum auch die intimsten Emotionen und letzten Motivationen des christlichen Abendmahls, der Weihnachtsfeier usw. auch niemals restlos verstehen werden, so kann uns doch der deutsche Christ nicht deshalb als ein verschlossenes Buch vorkommen, weil uns seine Religion fremd ist, denn diese Religion verzehrt sein Innenleben nicht ganz, das deutschen Christen und deutschen Juden Gemeinsame tritt uns aus der Seele des Christen nicht als etwas mit Anderem Ausgeglichenes, nicht als Mischprodukt, sondern als Original entgegen. Auch in seiner Konfessionsschule lernt der Christ seine Konfession nur als eine Macht neben anderen Mächten kennen. In der jüdischen Konfessionsschule wird die Konfession auf den Thron der Alleinherrschaft erhoben, die jede andere Macht in tributpflichtige Abhängigkeit jocht, vorausgesetzt, dass es der Schule möglich ist, sich nach Massgabe der pädagogischen Normen ihrer Konfession zu organisieren.

Für den deutschen Christen ist es so schwer, die Seele des deutschen Juden zu ergründen, dass man wirklich neugierig sein kann, wie die bisherigen Versuche, dem deutschen Christen die Seele des polnischen Juden nahezueringen, wohl beschaffen sein mögen. Stehen doch selbst die meisten deutschen Juden dem ostjüdischen Wesen wie einem Rätsel gegenüber.

„Für die einen sind die Ostjuden von Natur aus Engel, die durch die russische Unterdrückung einige unerfreuliche Eigenschaften angenommen haben und nur in die richtigen Verhältnisse gebracht werden müssen, um so zu strahlen, dass alle Nichtjuden in ihrem Glanze herumlaufen können; für andere sind sie ein Gegenstand des Abscheus, den man sich möglicht weit vom Leibe halten muss . . . Wer aber unbefangen an das Studium der Ostjuden herantritt, dem tut sich eine Welt auf, so eigenartig und seltsam, wie keine in Europa und wenige in anderen Erdteilen. Wir hatten keine Ahnung, dass es dicht vor unserer Tür so etwas gibt . . . "

In diesen Einführungsworten, mit welchen die Redaktion der Süddeutschen Monatshefte ihr bekanntes Ostjudenheft herausgab,

kommt das ganze naive Erstaunen der dem ostjüdischen Rätsel gänzlich fernstehenden Kreise zum klaren Ausdruck. Bisher verstand man die Ostjuden nicht blos nicht, man kannte sie nicht einmal. Man hatte keine Ahnung, dass es dicht vor unserer Tür „so etwas" gibt. . . Es ist aber freilich nicht so leicht, dieses „so etwas“, dieses bunte Gemisch von heimelig anziehendem und schroff abstossendem richtig zu verstehen, und man kann nicht gerade behaupten, dass es dem genannten Ostjuden-Hefte durchweg gelungen sei, die Erwartungen, mit welchen man an seine Lektüre herantritt, zu erfüllen. Ja, es ist noch sehr die Frage, ob dieses Heft von der richtigen Seite aus die Lösung des ostjüdischen Rätsels versuchte, ob es die richtigen Männer waren, die der nichtjüdischen Welt das Ostjudentum zu erschliessen sich unterfingen, und ob der Schaden, der aus den Unzulänglichkeiten des Heftes erwachsen kann, den Nutzen, den das Zulängliche in ihm vielleicht stiften könnte, nicht überwiegt.

Sehen wir gleich den ersten Aufsatz: Die Bedeutung der Ostjuden für Deutschland von Adolf Friedemann. Wenn es da heisst: „. . . Die grosse Menge aber hat sich zu den Heiligtümern des altjüdischen Schrifttums geflüchtet, das neben den rein religiösen Abhandlungen die überlieferte Weisheit langer Reihen von Geschlechtern in sich schloss. So ist eine seltsame Kulturmischung entstanden. Das Gehirn des östlichen Juden beherbergt neben den philosophischen Traktaten des Maimonides, talmudisch-juristischen Fragen und religiösen Vorschriften ohne Zahl stets deutsche Kulturelemente, oft deutsche Klassiker, marxistische Gedanken, eklektisch aufgenommene Kulturbrocken aller Art. Diese aber vermittelt durch das Deutschtum" — glaubt da der Verfasser wirklich, seinen nichtjüdischen Lesern einen deutlichen Einblick in die Heiligtümer des altjüdischen Schrifttums und in das Gehirn des östlichen Juden verschafft zu haben? Was der Talmud den Ostjuden ist, wird kein Nichtjude jemals verstehen, wenn er nichts anderes erfährt, als was in diesem Aufsatze enthalten ist. Schon die Unterscheidung zwischen rein religiösen Abhandlungen und der überlieferten Weisheit langer Reihen von Geschlechtern giebt ein falsches Bild, denn in den Heiligtümern des altjüdischen Schrift-

tums ist alles rein religiös. Und was soll die Rubrizierung des jüdischen Gehirninhaltes in philosophische Traktate, talmudisch-juristische Fragen, religiöse Vorschriften usw.? Muss der Nichtjude nicht glauben, dass jeder Ostjude eine — „verschüttete Bsomimbüchse" ist? Dass seiner Geistesbildung die innere Einheitlichkeit fehlt? Dass jene Harmonie im Wissen, Denken, Fühlen, die aus dem Erdreiche aller wahren Bildung spriesst, auf altjüdischem Kulturboden niemals zu gewinnen ist? In dieser lächelnden, halb anklagenden, halb verzeihenden Bewertung des alten Talmudjudentums liegt viel Geringschätzung und Feindschaft, die nichts weniger als geeignet ist, nichtjüdische Kreise mit Respekt vor dem Talmud als Bildner und Erzieher zu erfüllen.

Auch der ostjüdische Rabbiner, den Lazar Abramson der nichtjüdischen Welt in dem genannten Hefte vorstellt, wird ihr nicht als das erscheinen, was er wirklich ist. Sie wird ihn für eine phantastische Mischung von Auskunftsbüro, Schlachthofkontolleur, Rechtskonsulent und Dorfrichter halten, obwohl oder vielleicht gerade deshalb, weil sich der Verfasser alle Mühe giebt, die originellen Seiten des ostjüdischen Rabbiners scharf hervorzuheben. Wir finden, dass dieser Aufsatz vornehmlich uns deutschen Juden mancherlei Beachtliches sagt. So, wenn es da u. a. heisst: „Row kann man nur nach langem, ausserordentlich schwerem Studium werden. Staatlich anerkannte Rabbinerseminare, wie etwa in Deutschland, giebt es in Russland nicht. Die aus privaten jüdischen Mitteln unterhaltenen Lehrstätten der talmudischen Wissenschaften, „Jeschiwos", sind auch keine Seminare oder Hochschulen im europäischen Sinne und haben gar nicht den Zweck, Rabbiner auszubilden. Was die Jeschiwo von jeder anderen Schule unterscheidet, ist, dass es an ihr überhaupt keinen Begriff des Absolvierens giebt. Ebenso wie es nach der herrschenden Tendenz keinen Abschluss der Thora- und Talmudforschung giebt, so giebt es auch keinen Abschluss für das Studium an der Jeschiwo; die einschlägige Literatur nimmt niemals ein Ende, denn nach einem Ausspruch des Talmuds ist das gesamte Schaffen eines jeden echten Gelehrten als eine göttliche Offenbarung zu betrachten." -- Das sind sehr beachtenswerte Sätze. Nicht zuletzt für uns deutsche Juden. Das Studium an den Rab-

binerseminaren ist weder lang noch ausserordentlich schwer. An ihnen werden Rabbiner „ausgebildet“. Der Wert dieser „Ausbildung“ erhellt aus der Tatsache, dass seit Jahr und Tag, sooft in einer grösseren orthodoxen Gemeinde die Stelle eines Rabbiners zu besetzen war, die Rabbinerseminaristen fast regelmässig übergangen und ostjüdische Kandidaten bevorzugt wurden. In ganz Deutschland giebt es nur eine Rabbinerbildungsanstalt, die nicht als Rabbinerseminar auftritt, sondern nach dem Vorbild der ostjüdischen Jeschiwos organisiert ist: die Thora-Lehranstalt (Jeschiba) in Frankfurt a. M. Fragt man nach den Gründen, wie es kommt, dass wir uns in Deutschland in der Art und Weise der Rabbinerausbildung vom Osten wesentlich unterscheiden, so wird man über die tiefgreifenden Einflüsse der politischen Lage des Westjudentums auf die seelische Verfassung der Westjuden nicht hinwegkommen. Ich hatte neulich mit einem intelligenten Ostjuden ein Gespräch über dieses Thema. Er fragte mich, seit wann die deutschen Rabbiner im Gegensatz zu den östlichen sich vornehmlich als Redner betätigen müssen. Ich sagte, hier sei vor allem eine Wandlung des Geschmacks zu berücksichtigen, die ihrerseits wieder auf eine Veränderung unserer politischen Lage zurückzuführen sei. Der Rabbiner kann hier nicht so reden, wie er im Osten redet. Und er muss oft reden, weil das, was er redet, vielfach die einzige Thora ist, die seine Zuhörer hören. Zu eigenem tiefereindringendem Studium fehlen den deutschen Juden Zeit und Laune. Sie wollen daher, wenn sie in die Synagoge gehen, nicht blos beten, sondern auch hören, nicht blos andächtig sein, sondern auch geistig angeregt werden. Und sie wollen aus einer Predigt immer so etwas wie den Extrakt des Judentums, eine ganze Weltanschauung mit nachhause nehmen. Die deutschen Juden streben alle nach einer Weltanschauung. Die Ostjuden kennen so etwas gar nicht. Ihre höchste geistige Anregung besteht in der Befriedigung über eine gute biblische oder talmudische Textinterpretation, jeder Gedanke, auch der höchste und tiefste, erscheint ihnen schaal und reizlos, wenn er sich nicht als „Pschat“ verkleidet. Der deutsche Jude dagegen ist froh, wenn er den einfachen Wortsinn einer Bibel- oder Talmudstelle versteht, aus ihr Perlen des Scharf-

sinns umständlich herauszuholen, das entspricht weder seinem auf Bequemlichkeit und Vereinfachung gerichteten kaufmännischen Sinn, noch seinem an ausserjüdischer Kunst und Wissenschaft gebildeten Geschmack. Ueber einen deutschen Prediger mit seiner Salbung und seinem Pathos, mit seinen schmalzigen Tiraden und gekünstelten Sentimentalitäten lächelt der Ostjude, wenn er sich unbeobachtet weiss und nicht in Gegenwart anderer durch Unkenntnis des deutschen Wesens einen Bildungsmanko zu verraten fürchtet. Das konnte man so recht vor vier Jahren (ist es wirklich schon so lang) in Kattowitz bei der konstituirenden Versammlung der Agudas Jisroel gewahren. Die deutschen Herren sprachen damals wirklich gut. Doch gezündet haben sie nicht. Der Beifall, den ihre warmen Worte fanden, war konventionell. Es wäre auch grausam gewesen, sie nach einer vielstündigen Reise, nach so viel Strapazen und Geldopfern unapplaudiert nach Haus zu schicken. Wirklich aus dem Herzen kam der Beifall nicht. Erst als ein ostjüdischer Redner das Wort ergriff, hörte man im Publikum das charakteristische Wort: „Der redet wenigstens Wörter". Wörter, die sie verstanden und die ihnen wie Heimatglocken klangen. Hüten wir uns, den Milieugegensatz zwischen Ost und West zu unterschätzen. Der ist so gross, dass der — Rabbiner noch geboren werden müsste, der dem Westen und Osten gleich warm und innig aus dem Herzen redet. Wie lief denn die Bekanntschaft der Hirsch und Hildesheimer mit dem Osten ab? Sie fühlten sich in Frankfurt und Berlin heimischer als in Nikolsburg und Eisenstadt. —

Ueber den Chassidismus wird das Publikum der Süddeutschen Monatshefte durch Alexander Eliasberg orientiert. Ob es ihm gelungen ist, durch eine Lebensskizze des „Bescht", durch Aufstellung von 7 Thesen der chassidischen Lehre, durch eine kurze Schilderung des Lebens und Treibens rings um den Chassidimrabbi sein Ziel zu erreichen? Wir bezweifeln sehr. Vom Chassidismus wissen auch die deutschen Juden nicht viel, obwohl sehr vielen von ihnen der Inhalt des Aufsatzes von Eliasberg nichts neues ist. Die Meisten verbinden mit dem Begriff des Chassidismus recht vage, zufällig angeflogene, phantastische Vorstellungen, die sie sicherlich

preisgeben würden, falls sie Gelegenheit hätten, den Chassidismus auch innerlich zu erleben und ihn nicht blos äusserlich zu verstehen sich bescheideten. Wenn so viel Lüge ist in der Welt, so haben daran nicht zuletzt die schnell fertigen Urteile schuld, die in der Welt umherflattern und Jedermann in den Stand setzen, über alles und noch einiges mehr seine wirklich ganz unmassgebliche Meinung kundzugeben. Das Streben nach Popularisierung des Wissens hat viel Unheil gestiftet. Wer nur von den fertigen Resultaten irgend eines Wissenszweiges erfährt, läuft Gefahr, den dornenvollen Weg zu unterschätzen, der zu diesen Resultaten führt und sich überhaupt von dem Wert und der Tragweite dieser Resultate ein ganz falsches Bild zu machen. Was von der Religion gilt, das gilt auch von der Wissenschaft. Die Religion darf niemals zu ihren Bekennern hinuntersteigen, wenn sie die Zügel in der Hand behalten will, es müssen umgekehrt ihre Bekenner an ihr sich emporranken, ihr sich annähern, assimilieren, um schliesslich eins mit ihr zu werden. Das müsste auch bei der Wissenschaft so sein. Auch sie sollte warten dürfen, bis wir uns ihr näher bringen, bis wir den Weg zu ihr finden, und nicht immer verpflichtet sein, zu den Niederungen unserer Alltagserkenntnisse und -Bedürfnisse herabzusteigen, auch sie sollte ein esoterisches Heiligtum bleiben, statt, popularisiert und verflacht, allmählich eine esoterische Banalität zu werden. Was bleibt vom Chassidismus übrig, wenn ein wohlmeinender Vermittler zwischen Ost und West ihn so darzustellen sich bemüht, dass wir ihn wirklich zu verstehen glauben? Statt sich zu sagen, er wird mir ewig fremd bleiben, so lange ich ihn nicht wirklich erlebe, so lange seine heisse Temperatur nicht auch in meine Adern überströmt, sich einzubilden, aus litterarischen Surrogaten ihn erkennen und verstehen zu können, ist schnöder Selbstbetrug.

Sehr instruktiv weiss Heinrich Loewe in Berlin über die jüdisch-deutsche Sprache der Ostjuden zu reden. Was uns aber von jeher an diesen Versuchen, dem nichtjüdischen Publikum die ostjüdische Mundart sympathischer zu machen dadurch, dass man nachweist, dass man im Mittelalter auch in ausserjüdischen Kreisen so geredet hat, wie heute die Juden in Polen reden, problematisch,

ja zwecklos erschien, das ist die unleugbare Tatsache, dass die Antipathie gegen die Sprache der Ostjuden nicht auf mangelhafter Einsicht in den historischen Ursprung des polnischen Jargon zurückzuführen ist. Diese Antipathie wäre nicht geringer, selbst wenn der Nachweis gelänge, dass auch Goethe und Schiller Jargon gesprochen haben, weil die Verspottung des Jargon nicht auf ihn selbst, sondern lediglich auf seinen Sprecher zielt. Den Jargon schlägt man, seine Sprecher meint man, und das wird nicht anders werden, auch wenn der lange Rock der polnischen Juden noch so modern in der Zeit der Meistersinger war und „dawwenen" von devovere und „chappen" von capere kommt. Volksinstinkte setzen sich nicht aus wissenschaftlichen Erkenntnissen zusammen. Zudem wird der Jargon von den heutigen Jargonsprechern nicht aus Pietät vor der Zeit der Meistersinger beibehalten. Dieses Jüdischdeutsch ist ein mächtiger Schutzwall für die Erhaltung des Judentums. Wir wissen sehr wohl, dass es heute eine grosse Jargonliteratur giebt, die an Feindseligkeit gegen Thora und Mizwoth gegen ihre westliche Schwesterliteratur nicht zurücksteht. Immerhin ist eine völlige Entfremdung der breiten jüdischen Volksmassen vom alten Judentum nicht zu befürchten, so lange sie Jargon sprechen. Die jüdischdeutsche Sprache der Ostjuden ist mit dem altjüdischen Leben der Ostjuden zu innig verwachsen, als dass ein Untergang des alten Judentums dort zu befürchten wäre, wo der Jargon den Zusammenhang der jungen mit der alten Generation wenigstens äusserlich aufrecht erhält. Solange sich Eltern und Kinder sprachlich verständigen können, wird der Riss zwischen ihnen niemals auf das Ganze gehen. Die letzten dünnen Fäden werden bleiben. Und so glauben wir im Jargon mit Recht eine Bremse zu erkennen, die den religiösen Niedergang vor dem Sturz in die Tiefe, aus der es kein Heraufkommen mehr giebt, zum Stehen bringt. Insofern nun die Eigenart des jüdischen Stammes im Jargon sich ausprägt, insofern der Wille des jüdischen Volkes, seine religiösen Ueberlieferungen in allem Sturm und Drang der Zeiten als Protest des ewigen Geistes gegen den Wahn vergänglicher Menschen durchzuragen, in einer jüdischdeutschen Sprache ungleich schärfer zum Ausdruck kommt, als wenn das Hebräische die Umgangssprache

der polnischen Juden wäre, erscheint es durchaus erklärlich, wenn der Volksinstinkt im Jüdischdeutschen nicht blos ein zufälliges Produkt des jüdischen Exils erkennt, sondern geradezu den Niederschlag des jüdischen Volksgeistes wittert und in ihm zugleich die Ueberheblichkeit des „auserwählten Volkes" verspottet. Ob freilich die Erzeugnisse der Jargon-Literatur den wahren jüdischen Volksgeist, wie er sich uns unter dem Einfluss der Thora darstellt, immer getreu widerspiegeln, erscheint uns doch sehr fraglich, wenn wir, unbeirrt durch den Schwung der Phantasie und die Tiefe des Gemüts, Eigenschaften, die man den wertvollen Erscheinungen der jüdischdeutschen Poesie nicht absprechen darf, auf den Grund sehen. Das Gedicht „Mein Jingele", das aus Morris Rosenfelds gesammelten Liedern in das Ostjudenheft hinübergenommen ward, ist gewiss sehr gemütvoll, sehr rührend, sehr tief empfunden. Es leidet aber doch wie alles, was uns von Rosenfeld bekannt ist, an einer, wie sollen wir sagen, Hypertrophie des Gefühls Das wirkliche jüdische Gefühl ist gar nicht so wehleidig, wie uns die Jargonpoesie glauben machen will. Nüchternheit, aufrechte Würde auch im tiefsten Schmerz, Standhaftigkeit des Denkens gegenüber dem Ansturm und Ueberschwang des Gefühls scheint uns ein wichtigeres Kennzeichen der jüdischen Seele, als ein schwelgerisches Sichverlieren in Thränen und Seufzern zu sein. In dieser Jargonpoesie steckt viel ungewollte Assimilation, sowohl was ihr Fühlen und Träumen, als auch was den Rythmus ihres Singens und Sagens betrifft.

In dem lesenswerten Aufsatze, in welchem Franz Oppenheimer nationale Autonomie für die Ostjuden fordert, interessiert uns hier vornehmlich die Stelle, die einen geringschätzenden Seitenblick auf das orthodoxe Judentum in Westeuropa wirft. Oppenheimer sucht nachzuweisen, dass die Juden wohl in Polen als eine besondere Nation anzusehen sind, nicht aber in Westeuropa. „In allen Ländern Westeuropas, auch in Westösterreich, leben die Juden als winzige Minderheit, sprechen die Sprache des Landes, unterliegen den Einflüssen seiner besondern Kultur, haben die Tracht, die gesellschaftlichen Gewohnheiten, die Sitten und Anschauungen ihrer christlichen Umgebung angenommen. Mögen sie auch in einzelnen Fällen –

die immer seltener werden — noch der allerstrengsten religiösen Observanz angehören; — und mögen sie in zum Teil berechtigter Auflehnung gegen den Druck, der auf ihnen lastet, ihre „nationale Eigenart“ mit noch so grossem Nachdruck betonen: sie sind dennoch zum grossen Teil völlig, zum kleinen Teil viel weiter und tiefergreifend „assimiliert“, als sie es sich selbst und anderen gestehen wollen. Was sie zusammenhält, ist in der Tat kaum mehr als das Band der Religion . . . .“ Die orthodoxen Juden werden in Westeuropa immer seltener. Schade dass es keine Statistik des religiösen Lebens gibt, vielleicht würden wir staunen, wie mächtig das orthodoxe Judentum auch in solchen Seelen fortwirkt, die sich gewaltsam von ihm losgerissen haben. Denn darüber müssen wir uns klar sein und sollte sich auch ein so guter Kopf wie Franz Oppenheimer klar sein, dass die Aufstellung von Kategorien auf dem Gebiete der religiösen Treue zumindest ein sehr gewagtes Unternehmen ist. Juden von strenger — strengster — allerstrengster Observanz? Was sollen wir mit dieser Staffelung anfangen? Immerhin steht es fest, dass das jüdische Religionsgesetz, welches sehr wohl nach bestimmten Normen die Gr nzen der jüdischen Bekenntnisgemeinschaft absteckt, nur eine Minderheit der westeuropäischen Juden als Juden in seinem Sinne anerkennen würde. Dann muss aber doch von jedem ernsthaften Forscher gründlich erwogen werden, ob es dem historischen Wesen dieser Bekenntnisgemeinscaft entspricht, just die Religion, von der sich die Majorität der westeuropäischen Juden losgesagt hat, als das einzig verbinde de Moment in dieser Judenheit zu erklären. Wie nun, wenn die Entwicklung weitergeht und die heute schon seltenen Exemplare der Juden strengster Observanz einmal, was ja nach Oppenheimer durchaus möglich ist, völlig aussterben werden? Was wird in dieser Eiszeit des westeuropäischen Judentums die westeuropäischen Juden noch zusammenhalten? Das liberale Judentum? Die Orgel? Der Damenchor? Die Richtlinien? Liegt es nicht in der Tendenz des liberalen Judentums, die Judenheit auch als religiöse Gemeinschaft zu zersetzen und allmählich aufzulösen? Steht es fest, und wer möchte es leugnen, dass auch die westeuropäischen Juden, soweit sie sich als Juden fühlen, ihre Gemeinschaft als eine weit über leere Kirchenzeremonien hinausgehende empfinden, ist es letzt-

hin doch eine besondere Art des Denkens, Fühlens und Wollens, die auch in Westeuropa das Judesein ausmacht und ist es darum auch einfach falsch, wenn Oppenheimer sagt, dass die Mehrheit aller europäischen Juden neben der Tracht und den gesellschaftlichen Gewohnheiten ihrer christlichen Umgebung auch deren Sitten und Anschauungen angenommen haben — denn was bleibt denn um des Himmels willen von einer religiösen Gemeinschaft übrig, wenn sie nicht einmal eine besondere Art der Sitten und Anschauungen verbürgt — dann müssten Männer wie Oppenheimer von ihrem Standpunkte, der ein allmähliches Verschwinden der überlieferten Religion voraussetzt, sich doch etwas ernsthafter mit der zionistischen Theorie auseinandersetzen, die auch für Westeuropa eine Gemeinschaft der Juden nur auf dem Boden des Nationalismus für möglich und erklärlich hält.

Nicht viel Neues erfährt man aus dem Aufsatz Nachum Goldmanns zur Psychologie der Ostjuden. Ein interessanter Widerspruch ist uns darin aufgefallen. Da heisst es gleich am Anfang: „Woher sollte man in Deutschland bis jetzt die Möglichkeit haben, den Ostjuden zu verstehen? Die geistig-seelische Welt, in der er lebt, ist von der europäischen abgrundtief verschieden; seine Tradition, seine Lebensformen, die tiefsten Wurzeln seiner Wesensart stammen aus Sphären, die mit dem europäischen Kulturkreis nur wenig Gemeinschaft haben“. Es ist das derselbe Nachum Goldmann, der in seiner Broschüre „von der weltkulturellen Bedeutung und Aufgabe des Judentums“ die Theorie verficht: „Die Grundlage unserer heutigen Kultur ist viel weniger das antike Griechentum als das alte Judentum“. Man macht oft ganz niedliche Entdeckungen, wenn man unseren philosophischen und kulturhistorischen Journaisten etwas genauer auf die Finger sieht. Irgend ein oberflächlicher Eindruck verdichtet sich da gar leicht und bald zu einem festen Axiom. Dieses ständige Operieren mit halben Wahrheiten, dieses unbedenkliche Aufeinandertürmen von gewagten Hypothesen, dieses behagliche Nachsprechen von Gemeinplätzen und Schlagwörtern ist harmlos, solange der Zweck der Übung in der Unterhaltung des Lesers sich erschöpft, es kann sich aber zu einer Gefahr auswachsen, wenn daraus Stimmungen entstehen, die für die

ganze Zukunft eines Volkes entscheidend sein können. Welcher Segen kann unseren ostjüdischen Glaubensgenossen daraus erwachsen, wenn unsere nichtjüdischen Mitbürger in Deutschland über das Wesen des Ostjudentums von Autoren belehrt werden, die über die Beziehungen des alten Judentums zur heutigen Kultur zwei sich widersprechende Meinungen auf Lager haben?

Zum Schluss noch einige Worte über den Artikel des Geh.-Justizrats Dr. Eugen Fuchs über „Jüdische Organisationen in Deutschland". Man wüsste nicht, was dieser Artikel in einem Hefte zu suchen hat, welches das ostjüdische Rätsel dem nichtjüdischen Deutschland lösen möchte, wenn sich der Verfasser hierüber nicht zu Beginn seines Aufsatzes deutlich ausgesprochen hätte: „Niemand hat an der Regelung der ostjüdischen Frage ein stärkeres Interesse als die deutsche Judenheit; und niemand ist daher berufener und befugter, an der Regelung dieser Frage, soweit sie von Deutschland abhängt, mitzuwirken als sie. Die deutsche Judenheit aber bildet wohl innerlich, nicht aber auch in ihrem äusseren politischen Auftreten und Wirken eine Einheit. In ihrem Namen können darum nur die grossen jüdischen Organisationen handeln, und es ist somit für all jene, die der Ostjudenfrage Interesse entgegenbringen, wichtig, einen Überblick über die wichtigsten und bedeutenden jüdischen Organisationen Deutschland zu haben". Nun folgt eine ziemlich vollständige Aufzählung der jüdischen Organisationen Deutschlands, und zwar werden sie in römisch I und II gegliedert. Unter römisch I werden die Einzelverbände (Deutsch-israelitischer Gemeindebund, Zentralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens, Freie Vereinigung für die Interessen des orthodoxen Judentums, Agudas Jisroel, Vereinigung für das liberale Judentum, Freie jüdische Vereinigung, Hilfsverein der deutschen Juden, Jüdische Vereinigung für Deutschland, Freie Organisation der Alliance Israelite Universelle, Grossloge für Deutschland) aufgezählt, unter römisch II paradiert in einsam stolzer Grösse der — Verband der deutschen Juden. Herr Justizrat Fuchs ist 2. Vorsitzender des Zentralvereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens und Mitglied des geschäftsführenden Ausschusses des Ver-

bandes der deutschen Juden. Man muss schon mit der Geschichte dieser Organisationen, insbesondere der letzteren, vertraut sein, um die vielsagende Placierung des Verbandes der deutschen Juden auf den Isolierschemel einer eigens für ihn geschaffenen Rubrik richtig zu würdigen. Man muss wissen, wie schmerzlich seit Jahr und Tag in den Kreisen des Herrn Justizrats Fuchs das Fehlen einer staatlichen Gesamtorganisation der deutschen Juden empfunden wird, um diese charakteristische Klassifizierung der jüdischen Organisationen und noch manches Andere in dem Fuchs'schen Artikel zu verstehen. Denn wird da bei der Kennzeichnung der „Einzelverbände" gesagt, dass im Gegensatz zu den Evangelischen, die in Preussen ihre Landeskirchen und im Könige als summus episcopus eine gemeinsame Spitze haben, und zu den Katholiken, die sogar eine zwischenstaatliche Einheit bilden, die Judenschaft in den meisten deutschen Bundesstaaten in selbständige zusammenhanglose Gemeinden „zersplittert" ist, so wird die Feststellung dieser Tatsache nur auf den in die inneren Kämpfe der deutschen Judenheit eingeweihten Leser den Eindruck eines schmerzlichen Stossseufzers machen, der diesen Kämpfen fernstehende jedoch wird an diesem Satze achtlos vorüberlesen. Der uneingeweihte Leser wird auch nicht wissen, welch ein Widerspruch darin liegt, wenn vom Deutsch-israelitischen Gemeindebund auf der einen Seite gesagt wird, dass die Behandlung religiöser Fragen von seiner Kompetenz ausgeschlossen ist, dass er aber auf der anderen Seite gleichwohl u. a. die Förderung der Erziehungsangelegenheiten der jüdischen Gemeinden Deutschlands bezweckt, als ob im Sinne des überlieferten Judentums die Gründung israelitischer Fürsorgeerziehungsanstalten, wie sie vom Gemeindebund für Knaben in Repzin und für Mädchen in Köpenick verwaltet werden, nicht eine eminent religiöse Angelegenheit ist. Der uneingeweihte Leser wird ferner nicht wissen, dass der Satz, worin Herr Justizrat Fuchs von der Freien Vereinigung für die Interessen des orthodoxen Judentums behauptet, „die Mitgliederzahl der Vereinigung ist nicht bekannt, wohl aber auf unter 10 000 vertretene Einzelpersonen zu schätzen", erst dadurch richtig kommentiert und illustriert werden kann, wenn man sich erinnert, wie vor Jahren einmal der Verband der deutschen Juden einer deutschen Staatsregierung das orthodoxe

Judentum in Deutschland als eine „abgesplitterte Sekte“ zu ignorieren empfahl und mit dieser Empfehlung zweifellos Glück gehabt hätte, wenn sich's die Orthodoxie hätte gefallen lassen und nicht energisch verkündet und nachgewiesen hätte, dass nicht sie, sondern Herr Fuchs und seine Gesinnungsgenossen als eine von der jüdischen Mutterreligion „abgesplitterte Sekte“ zu begreifen seien. Der uneingeweihte Leser wird schliesslich nicht wissen, dass der andere Satz in dem Artikel des Herrn Justizrats Fuchs: „In dem Verband der deutschen Juden ist die Zentralorganisation geschaffen, die die verschiedenen jüdischen Organisationen zu gemeinsamer Tätigkeit vereinigt" von der Wahrheit ebenso entfernt ist, wie die bereits zitierte Meinung des Verfassers, dass die deutsche Judenheit innerlich eine Einheit bilde. — — Das alles ist nicht wahr, so wenig wahr, dass wir dem Verlag der Süddeutschen Monatshefte dringend empfohlen hätten, ihren Lesern erst das westjüdische Rätsel zu lösen, bevor sie an das ostjüdische sich heranwagte. Denn nicht blos jenseits, sondern auch diesseits der deutschen Ostgrenze giebt es „so etwas“, wovon unsere christlichen Mitbürger keine Ahnung haben.

R. B.



דרש טוב לעמו

JUEDISCHE MONATSHEFTE

herausgegeben von Rabbiner Dr. P. Kohn, Ansbach.
unter Mitwirkung von Rabbiner Dr. Salomon Breuer, Frankfurt a. M.

Jahrgang 3. Heft 6.

Das orthodoxe Judentum in Mitteleuropa.

I.

Der gemeinsame Krieg löst gemeinsame Friedensziele aus. Seitdem Deutschland und Oesterreich-Ungarn gemeinsam gegen die Ententemächte kämpfen, ist der Gedanke einer mitteleuropäischen Gemeinschaft wach geworden, ein Gedanke, der vielen im Herzen war und auf der Zunge lag, der aber erst in Friedrich Naumanns bekanntem Buch „Mitteleuropa" seine klassische Formulierung fand. Ob dieser Gedanke jemals in einem lebensfähigen politischen Gebilde sich verkörpern wird, bleibt abzuwarten. Es wird zur Zeit sorgsam jedes Für und Wider erwogen. Die einen können sich nicht denken, dass Völker, die gemeinsam gekämpft und geblutet haben, nicht doch nach dem Kriege einen festeren Bund anstreben werden, als er bisher kraft eines papiernen Vertrages bestand. Andere sind nachdenklicher und lassen sich durch den Reiz einer politischen Vision über die realen Widerstände nicht täuschen. Fest steht nur, dass, falls ein Mitteleuropa je erstehen sollte, der Weg

dahin nur von dem Willen der Völker, nicht aber durch problematische Staatsverträge bereitet werden könnte. Erst müssen die Völker wollen, erst muss aus grossen und kleinen Kreisen der Völker Annäherung und gegenseitiges Sichverstehenwollen hinüber und herüber tasten, bevor die Staatsmänner in Berlin und Wien an die schwierige Aufgabe sich heranwagen können, Deutschland und Oesterreich-Ungarn zu einem festen mitteleuropäischen Block zusammenzuschmieden.

Seit jeher hat die allgemeine Politik auf die Religionspolitik abgefärbt. Ist ja die letztere insofern nur ein Ausschnitt aus der ersteren, als der Begriff der Staatsaufsicht doch etwas mehr als eine blosse Formalität bedeutet. Nur aus den politischen Konstellationen heraus können die Schicksale der jüdischen Religion im Exil verstanden werden. Es erscheint darum nicht weit hergeholt, es dünkt uns vielmehr nur der Niederschlag eines in der Luft liegenden Gedankens zu sein, wenn wir uns durch die politische Lage der Gegenwart angeregt fühlen, über das orthodoxe Judentum in Mitteleuropa zu reden. Wir glauben nämlich hier ein treffendes Schulbeispiel vor uns zu haben, wie politische Tatsachen selbst in scheinbar weltentrückte Regionen ihre Ausläufer senden.

Als im August 1914 die geplante Delegiertenversammlung der Agudas Jisroel infolge des Kriegsausbruchs abgesagt werden musste, da mögen sich nur Wenige gesagt haben, wie segensreich es gewesen wäre, wenn schon damals ein fester mitteleuropäischer Block der Agudas Jisroel bestanden hätte. Wie die Dinge heute liegen, wird es wohl noch eine gute Weile haben, bis die Idee einer Weltorganisation des orthodoxen Judentums von ihrem damaligen Nervenchock sich erholt haben wird. Umso bedauernswerter ist's, dass nicht schon vor dem August 1914 sich wenigstens diejenigen Kreise der orthodoxen Judenheit gefunden haben, die neben zahlreichen Berührungspunkten mehr äusserlicher Art auch eine innere Gemeinschaft besitzen, über die wir noch einiges zu sagen haben werden. Es ist heute nicht am Platz — wir wollen den Burgfrieden nicht stören — die gegenwärtige Leitung der Agudas Jisroel zu interpellieren, warum sie in den Jahren 1912—1914 (Kattowitz—Weltkrieg) immer mehr nach Russland als nach

den mitteleuropäischen Ländern, vor allem Ungarn. schaute. Sie wird ihre Gründe gehabt haben. Wohl aber dürfen und müssen wir in einer Zeit, wo der Gedanke Mitteleuropa die Gemüter fasciniert, dem tiefen Bedauern Ausdruck verleihen, dass es nicht gelang und, wie es scheint, auch in absehbarer Zeit nicht gelingen wird, eine mitteleuropäische Orthodoxie zu schaffen, die, wir sagen es offen, der natürliche Kristallisationspunkt wäre, dem sich in der kommenden Friedenszeit, wenn es wieder einmal gestattet sein wird, kosmopolitische Träume zu träumen, die übrigen Teile der Weltorthodoxie angliedern könnten. In diesem mitteleuropäischen Ausschnitt der Agudas Jisroel würde, jedenfalls was den Osten betrifft, nicht Oesterreich oder Mähren, oder Böhmen oder Galizien, sondern Ungarn den Schwerpunkt darstellen. Denn während in Mähren und Böhmen das orthodoxe Judentum schon seit Jahr und Tag auf ein kleines Häuflein unentwegter Bekenner hingewiesen ist, während Galizien auch in der Struktur seiner jüdischen Orthodoxie Polen so ähnlich ist, dass selbst gewiegte Kenner der jüdischen Volkspsyche in einer durcheinandergerüttelten Gesellschaft von galizischen und polnischen Juden wohl kaum die einen von den andern unterscheiden werden, gewährt die ungarische Orthodoxie das Bild einer schon durch die kompakten Massen ihrer Glieder gewaltig imponierenden Gemeinschaft, die zudem so viele originelle Züge aufweist, dass sie den Eingeweihten seit je als בריה בפני עצמה bekannt war, schon lange bevor auf der Versammlung zu Kattowitz Herr Direktor Gabel aus Grosswardein seine deutschen Zuhörer durch kaltblütige Entwicklung seiner ungarischen Grundsätze gruseln machte. Wer damals die Rede des Ungarn als schocking empfand, darf sich nicht zu den Wissenden zählen.

Es ist nicht leicht, die ungarische Orthodoxie zu verstehen. Was Naumann in seinem erwähnten Buche über das ungarische Volk sagt, das gilt in gewisser Hinsicht auch von der ungarischen oder, wie man dort gespreizter sagt, der ungarländischen jüdischen Orthodoxie: „Ich habe oft gerade über dieses merkwürdige Volk nachgedacht, das weder slawisch noch germanisch in unserer Mitte sitzt und unsere deutschen Schicksale schon jetzt mitbestimmt. Es ist nicht wie die andern, nicht so fein nervös wie die Westvölker,

nicht so tief im Denken wie die Deutschen, nicht verträumt und lässig wie oft die Slawen, nicht mittelalterlich ehrwürdig wie die Türken, sondern auf altem Völkerwanderungsuntergrund ein merkwürdig modernes Volk, anspruchsvoll, leistungsfähig, stolz, herrisch und politisch, vor allem zäh in seinen nationalen Trieben." Merkwürdig sind auch die ungarischen Juden. Weder slawisch noch germanisch sind auch sie. Und auch die Schicksale ihrer deutschen Glaubensbrüder haben sie, wie wir noch zeigen werden, mitbestimmt. So fein nervös wie die deutschen Juden sind sie nicht. Sie zucken nicht gleich bei jedem scharfen Wort zusammen. Sie lieben das Drastische, Kernige, Offene, auch das Schreiende und Beleidigende zuweilen, in Gebärde, Schrift und Wort. Ob sie so tief im Denken wie die Deutschen sind, könnte erst dann festgestellt werden, wenn die Ansicht des badischen Oberrats, dass unter Deutschlands liberalen Juden mehr Intelligenz angetroffen würde, als den orthodoxen, einmal unwiderleglich entkräftet werden könnte. Bis dahin möchten wir die Ansicht festhalten, dass in den Kreisen der orthodoxen Judenheit die Tiefe des Denkens im geraden Verhältnis zur Anzahl der starkbesuchten Talmudschulen (Jeschiboth) steht. Auch die ungarischen Juden sind nicht verträumt und lässig. Die berühmten rabbinischen Märchenaugen finden sich in beträchtlicher Zahl nur in Russland und Polen vor Auch die übrigen Eigenschaften, die Naumann dem ungarischen Volk im allgemeinen nachsagt, sind bei den ungarischen Juden anzutreffen. Sie sind anspruchsvoll. Sie bilden sich ein, dass sie einen wesenhaften Kern innerhalb der Gesamtjudenheit ausmachen. Sie sind stolz auf die besondere Art ihres Judeseins und auch in herrischem Beiseiteschieben von Anschauungen und Tendenzen, die ihrem Wesen zuwiderlaufen, verstehen sie erkleckliches zu leisten. Denn auch sie sind zäh in ihren Trieben, halten krampfhaft fest auch an den religionspolitischen Ueberlieferungen ihrer Väter, und sie wissen sich mannhaft zu wehren, wenn ihnen zugemutet wird, liebgewordene Denkformen auf ein ungewohntes Geleis zu schieben. Wir wissen sehr wohl, dass die Völkerpsychologie nicht zu den exakten Wissenschaften zählt. Gleichwohl glauben wir, dass nichts eine gegenseitige Annäherung von Völkern und Volkskreisen so

trefflich anzubahnen vermag, wie ein liebevolles, wenn auch oft abwegiges Sichversenken in der Völker Trachten und Art.

Wir sollten uns während der Kriegszeit, die uns von Russland absperrt, mehr mit Ungarn befassen. Wir sollten uns, nachdem wir vom westlichen und östlichen Europa abgeschlossen sind, mehr mitteleuropäisch betätigen. Wir sollten liebevoller, als dieses bisher immer geschah, den zahlreichen Fäden nachgehen, die nur systematisch verknüpft zu werden brauchten, um das orthodoxe Judentum in Mitteleuropa aus einem Hirngespinst in ein wesenhaftes Gebilde zu verwandeln. Denn es bedarf nur eines flüchtigen Einblicks in unsere eigene Geschichte, um zu erkennen, wie innig seit je der Konnex zwischen uns und der orthodoxen Judenheit der österreich-ungarischen Monarchie gewesen ist. Wir wollen nur ein paar Tatsachen zusammenstellen.

Der Stolz der ungarischen Orthodoxie, der Chassam Sofer זצ"ל, war uns zu einer Zeit bekannt, als wir von den russischen Grössen kaum mehr als den Namen wussten. Ungarn lag uns näher als Russland. Der Chassam Sofer selbst fühlte sich sein ganzes Leben hindurch mit Frankfurt und Fürth auf das innigste verknüpft. Lebte er heute, dann würde die gesamte deutsche Orthodoxie eine Agudas Jisroel ohne Ungarn als eine unmögliche Rumpf-Aguda empfinden. Selbst S. R. Hirsch, der vielleicht unter allen seinen Zeitgenossen das feinste kritische Empfinden für die Unzulänglichkeiten einer Zeit besass, „die mit wohlfeiler Connivenz lauter „גאונים", lauter „Eminenzen", lauter „grosse Leuchten", lauter „Wunder der Zeit", lauter „מופלגים ומופלאים", lauter „anzustaunende" Wissensgrössen schafft" (Ges. Schr. IV. 353), beugte sich voll Bewunderung und Ehrfurcht vor der ragenden Grösse des Chassam Sofer, „des Grössten unter allen im zeitgenössischen Andenken lebenden Grössen, des Mannes mit dem hellen Auge, mit dem milden Sinn, mit dem scharfen Geist, mit dem umfassendsten Wissen, mit dem geradesten Urteil, des Mannes, vor dessen Namen . . . alle lebenden Rabbinen tief und willig ihr Haupt neigen . . . den wahrlich nicht als Floskel die jüdische Welt: רבן של כל בני הגולה, den „Lehrer der ganzen Judenheit" nennt" (das. S. 40[illegible]). Als zu Beginn des vorigen Jahrhunderts die Errichtung des Reform-

tempels in Hamburg jene berühmte Gutachtensammlung veranlasste, das ס' דברי הברית, worin die grössten rabbinischen Autoritäten der damaligen Zeit jede liturgische Reform als einen Bruch mit den Grundlagen der Religion erklärten, da war es der Chassam Sofer, der sich in seinem Gutachten mit besonderer Ausführlichkeit und mit einer Energie aussprach, die sich nur aus der nahen Beziehung erklärt, die schon damals zwischen der deutschen und ungarischen Orthodoxie bestand. Wir hatten eben hüben und drüben ungefähr gleichzeitig die gleichen Erlebnisse. Die Arader Reform des Aron Chorin, den der Chassam Sofer אחר nannte — eine ironische Bezeichnung, welche die Anfangsbuchstaben des Namens und die Ähnlichkeit mit Elischa ben Abuja nahelegten — war so gut wie die Hamburger ein deutsches Gewächs.

Diese nahen Beziehungen innerhalb der mitteleuropäischen Orthodoxie sind auch in der Folgezeit niemals unterbrochen worden. Es war sicherlich kein Zufall, dass S. R. Hirsch von Emden nach Nikolsburg kam. Noch heute dürfte eine ähnliche Berufung in eine jüdische Gemeinde Russlands auf grosse Schwierigkeiten stossen. In Mähren dagegen fühlte man sich schon damals der deutschen Orthodoxie nahe genug, um auf den schwierigen und verantwortungsvollen Posten des Landesrabbiners eine Persönlichkeit zu berufen, von der man sich gerade auf Grund ihrer bisherigen Wirksamkeit in deutschen Gemeinden die Erfüllung weitgehendster Zukunftshoffnungen versprach. Wenn es nun aber auch S. R. Hirsch nur zum Teil gelang, die grossen Erwartungen, die man in Mähren auf ihn setzte, zu verwirklichen, wenn auch heute gesagt werden muss, dass die Lebensbasis der mitteleuropäischen Orthodoxie in Nikolsburg so wenig zu finden ist, wie in Oldenburg und Emden, so dürfen uns doch die faktischen Widerstände, weil sie nicht alle Blütenträume reifen liessen, nicht dazu verleiten, die symptomatische Bedeutung jener Berufung an und für sich zu unterschätzen. Es steht eben doch fest, dass die speziellen Vorzüge, die einen Mann wie S. R. Hirsch zierten, auch in Mähren Beachtung und Verständnis fanden, auch wenn es dort gar manche Kreise gab, die in wehmütiger Rückerinnerung an Gestalten wie R. Mordechai Baneth u. a., die Hirschs Vorgänger auf dem Nikolsburger

Rabbinatssitz waren, den Wandel der Zeit nicht tief und laut genug beklagen konnten. Diese Kreise fanden sich in Hirsch nicht zurecht. Sie stiessen sich an Äusserlichkeiten und wussten mit der originellen Art, wie der neue „Landrow“ die Thora lernte und lehrte, nichts rechtes anzufangen. Sehr bezeichnend hierfür ist eine Reminiszenz meines Vaters über den Eindruck, den S. R. Hirsch auf meinen Urgrossvater ז"ל machte, als dieser gelegentlich eines Besuches auf dem קבר seines Lehrers R. Mordechai Baneth ז"ל einer Predigt Hirschs an einem שבת חיי שרה zuhörte. Nach langen Jahren noch pflegte mein Urgrossvater, der zu den hervorragendsten רבנים Ungarns zählte, kopfschüttelnd von dieser דרשה des Nikolsburger Landrow zu erzählen, in der von nichts anderem die Rede war als von „Sara“ und nochmals „Sara“ und immer wieder „Sara“ . . . . Wir haben es heute leicht, über solche Eindrücke zu lächeln, wir sollten sie aber niemals ausser Berechnung setzen, wenn wir bei der Schaffung des Riesenwerkes einer Weltorganisation der orthodoxen Judenheit auf das einzig sichere Fundament der inneren Gemeinschaft nicht verzichten wollen.

Ein ähnlicher Vorgang wie die Berufung Hirschs nach Nikolsburg war die von Israel Hildesheimer nach Eisenstadt, nur mit dem Unterschiede, dass im Gegensatz zu Mähren, wo der Abgrund zwischen Orthodoxie und Neologie gemeindepolitisch verdeckt werden konnte, in Ungarn gerade in Hildesheimers Tagen der seit Jahrzehnten schon wühlende und rumorende Widerstreit zwischen Alt und Neu mit vulkanischer Wucht zum Ausbruch kam. Viel zu wenig und viel zu schlecht kennen wir unsere eigene Geschichte, sonst dürfte es fürwahr nicht vorkommen, dass man die hämischsten und absprechendsten Urteile über die ungarische Orthodoxie von Leuten hört, die den Beginn der jüdischen Geschichte von dem Augenblick des Wachwerdens ihres eigenen Interesses für das Judentum datieren, die immer nur vorwärts doch niemals rückwärts schauen und daher auch nicht den Dunst einer Ahnung haben, welch ein weittragendes, in seiner Art einzig dastehendes historisches Ereignis der „ungarische israelitische Kongress“ im Jahre 1869 war.

II.

Uns liegt eine Broschüre vor: „Ausführlicher Rechenschafts-Bericht der umstehend namhaft gemachten, zu einer Partei gegliederten 35 Mitglieder des ungarischen israelitischen Congresses. Herausgegeben von dem Mitgliede desselben Dr. Israel Hildesheimer. Erster Theil. Prag 1869. Verlag von Dr. I. Hildesheimer.“ Schon die ersten Sätze des Vorwortes zeigen deutlich, was es mit diesem Kongress für eine Bewandtnis hatte: „Ein für das jüdische Kulturleben überhaupt und das ungarische insbesondere, hochwichtiger, ja wohl beispielloser Akt hat sich eben abgewickelt, ein kulturgeschichtliches Ereignis von der grössten Tragweite, nach unserer gewissenhaften Ueberzeugung aber von der verhängnisvollsten Tragweite. Der Congress geht zu Ende, der Congress, der eine so unbeschreibliche Aufregung hervorgerufen hatte, der, noch im Anzuge begriffen, die Brüder noch viel mehr zerklüftete, als das schon frühere Faktoren gethan hatten, den wohl eine Partei mit einem stürmischen Hosiana begrüsste, die andere aber wie eine dunkele Gewitterwolke heraufziehen sah, als ein grosses weites Grab, in welches die uns als Menschen und Religionsgenossen heiligsten und theuersten Güter eingesargt werden, und, wenn es dem Hüter Israels gegenüber möglich wäre, der Verwesung übergeben werden sollten“.

Wir hatten in Deutschland niemals ein ähnliches Erlebnis. Bei uns spielten sich die religionspolitischen Kämpfe immer blos in engen Räumen ab. Selbst der Austrittskampf Ende der siebziger Jahre des vorigen Jahrhunders war lokal begrenzt und rührte nicht im entferntesten die Gemüter der gesamten deutschen Judenheit so von Grund aus auf, wie jener Kongress die ungarische Judenheit revolutionierte. Und wie lang hat es gedauert, bis es der Freien Vereinigung für die Interessen des orthodoxen Judentums gelang, in allen orthodoxen Kreisen die ihr gebührende Beachtung zu finden! Auch die Kämpfe für und gegen die verschiedenen Projekte einer Gesamtorganisation der deutschen Juden wühlten keine Volkstiefen auf, obwohl es sich bei diesen Kämpfen ohne Uebertreibung um Sein und Nichtsein des überlieferten Judentums handelte. Mag dieser Unterschied nun auf eine Verschiedenheit

des Temperaments oder der Intensität des religiösen Denkens und Fühlens beruhen, so steht es doch jedenfalls fest, dass unsere ungarischen Gesinnungsgenossen eine viel reichere politische Vergangenheit hinter sich haben und sich darum auch einer weit grösseren politischen Reife erfreuen als wir. Denn wer die Geschichte des ungarisch-israelitischen Kongresses kennt, wird wissen, dass alle jüdischen Probleme, die erst lange Zeit danach sich uns in Deutschland langsam aufdrängten, in Ungarn schon damals mit erstaunlicher Sorgsamkeit und Reife behandelt wurden. Organisationsfragen, Erziehungsfragen, das Problem des Rabbinets, der Lehrer, der Jeschibah, des Seminars, Steuerzwang und Gewissensfreiheit, die Frage der Doppelkonfession unter den Juden, Dinge, die noch heute weiten Kreisen der deutschen Judenheit ziemlich fern liegen, sie wurden auf dem ungarisch-israelitischen Kongress mit einer solchen, auch in die Tiefe gehenden, Ausführlichkeit und mit solch starker Leidenschaft erörtert, dass wir diesen Kongress geradezu als den Höhepunkt in der Geschichte der jüdischen Religionspolitik des vorigen Jahrhunderts bezeichnen möchten. Wir können und wollen hier den Kongress nicht systematisch darstellen – vielleicht entschliesst sich einmal eine der Landesrepräsentanz der ungarischen Orthodoxie nahestehende Feder dazu, eine aktenmässige Schilderung zu schreiben — nur ein paar Tatsachen wollen wir verzeichnen, damit unsere uneingeweihten Leser, und wohl die meisten dürften uneingeweiht sein, von den damaligen Vorgängen sich wenigstens den Anflug einer Vorstellung bilden können.

Der Kongress war ein Kampf auf zwei Fronten, ein Kampf der Orthodoxie gegen die Neologie und ein Kampf — innerhalb der Orthodoxie. Schon vor dem Kongresse trat, wie die erwähnte Broschüre erzählt, „die grosse, schwerwiegende, und für die ganze Folge entscheidende Frage an uns heran: sollen wir engeren Gesinnungsgenossen uns streng auf unsere Partei beschränken und uns nicht nur nach Links, sondern nach Rechts absondern und nach beiden Richtungen hin Front machen, oder sollen wir alle Schattierungen der orthodoxen Partei zu einem compakten Ganzen vereinigen? Wir entschlossen uns zu letzterem“ (das. S. 6). Es ist nun ungemein lehrreich, sich gerade in einer Zeit, in der wir

auch innerhalb der deutschen Orthodoxie Zerklüftungen erlebten, die Gründe zu vergegenwärtigen, aus welchen beim Beginn des Kongresses ein Zusammengehen der gesamten ungarischen Orthodoxie sich noch als möglich und erforderlich empfahl. Hören wir was Hildesheimer als ersten dieser Gründe bezeichnet: „Einmal nämlich mussten wir uns vergegenwärtigen, dass doch in der Tat die orthodoxe Partei, im Ganzen und Grossen betrachtet, eine einige ist, die rücksichtlich spezifisch-jüdischer Tendenzen im Allgemeinen dieselbe Zwecke verfolgt, die Erhaltung des ehrwürdigen altjüdischen Lebens, möglichst weiten und tiefen Ausbau der Thora und Bewahrung des streng religiösen Lebens in der Gemeindeorganisation. Und gehen auch die Mittel und Wege zur Erreichung und Reservierung dieser heiligsten Güter bei den Schattierungen der orthodoxen Partei oft, ja meist, sehr weit auseinander, so waren wir doch geradezu verpflichtet, in erster Linie an die Identität des gemeinsamen Zweckes, innerhalb dessen sich die Hauptfragen des Kongresses bewegen sollten, zu denken, und der Hoffnung Raum zu geben, dass eine Vereinbarung der Mittel bei Gemeinsamkeit des Zweckes, trotz grosser Schwierigkeit der Verständigung, doch ermöglicht werden könnte“. Je mehr wir heute geneigt sind, Fragen der jüdischen Gemeindepolitik als Kriterien für das Wesen der Orthodoxie abzulehnen, desto wichtiger ist es zu betonen, dass damals zur Zeit des ungarischen Kongresses selbst die Orthodoxie, die an die Möglichkeit einer Verständigung mit der Neologie glaubte und auf Grund dieses Glaubens ihr Verhalten zum und beim Kongress einrichtete, keineswegs gewillt war, den Begriff einer jüdischen Gemeinde zu neutralisieren. Auch ihr galt „Bewahrung des streng religiösen Lebens in der Gemeindeorganisation“ als eines der gemeinsamen Zwecke, in deren Förderung alle Schattierungen der Orthodoxie sich zusammenfinden müssen, wenn sie den Anspruch auf Zugehörigkeit zur Orthodoxie nicht verlieren wollen. Auch ihr war die „Erhaltung des ehrwürdigen altjüdischen Lebens“ ohne „Bewahrung des streng religiösen Lebens in der Gemeindeorganisation“ ein unmöglicher Gedanke.

Die Einheit der Orthodoxie blieb nicht lang gewahrt. Bei der Diskussion über die dem Kongress vorliegenden „Gemeinde-

Organisations-Elaborate" kam es zum Bruch. „Jetzt aber kam die Katastrophe, welche die Reihen unserer Partei sehr, sehr lichtete und bis zu Ende des Kongresses nicht wieder füllte. Herr Rabbiner Steinhardt war zum שליח dazu berufen. . . . Herr St. . . . hielt die Glorificationsrede seines Erzeugnisses, was man ihm keineswegs verdenken kann, wenn er die Verantwortung dafür zu tragen im Stande ist. Es beliebte jedoch demselben nicht, dei der objektiren Behandlung stehen zu bleiben, sondern dem Kitzel der Selbstgefälligkeit seiner, der Fortschrittspartei dadurch freundlichst entgegen zu kommen, dass er sein Mütchen gegen die ganze orthodoxe Partei, als welche wir alle an unserer Seite erschienen, kühlte. Letzterer Ausdruck ist wahrlich noch sehr gelind für folgenden Passus seiner Rede, und unter der grössten Aufregung verliessen damals, wie es uns scheint, einige vierzig den Saal, und erweiterte sich später die Secession dieser, die den Saal niemals wieder betraten, auf 53. Wir zitterten wohl alle wie Espenlaub, die Knie wankten uns, wir mussten uns sagen, dass die Erregtheit gegen solche Blasphemie ihre volle Berechtigung habe, und auch von uns selbst ging jeder ernst mit sich zu Rate, ob er יוצא ידי שמים sei, bei solcher Niedertracht im Kongresse zu bleiben; und dennoch entschlossen wir uns, wohl gebrochenen Herzens und bezüglich unserer ganzer Tätigkeit lahm gelegt, zu bleiben, um noch manches Andere, wenn gleich wenig so herausforderndes, von einem Rabbiner!!! Gesprochenes, doch so oft die Schamröte ins Gesicht Drängendes zu hören, um Märtyrer der Pflichterfüllung zu sein . . . Dass wir es an Bemühungen nicht fehlen liessen, unsere Freunde zum Wiedereintritt zu bewegen, brauchen wir wohl nicht erst zu sagen. Dass sie vergeblich waren, ist bekannt — wer weiss, vielleicht waren sie im Rechte. Unser gemeinsames Mitraten und Mittaten mit denselben wurde jedoch hierdurch noch mehr gelockert, da wir unseren Beratungen die Richtung der im Kongresse vorliegenden Spezialien geben mussten, jene aber in ihrer Weise berieten, was ihnen auf ihrem Standpunkte opportun erschien. So schied sich de facto die Clubverbindung. Wir koncentrierten uns de facto mehr und mehr zu einer Fraktion, obgleich wir de animo nicht weniger Sympathien zu den ehrwürdigen Häuptern jener Fraktion haben".

Wenn wir diesen Passus aus Hildesheimers Rechenschaftsbericht wörtlich zitieren, so leiten uns hierbei zwei Gründe. Erstens dürfte schon der heisse Atem, der uns noch heute nach bald fünfzig Jahren aus diesen Sätzen entgegenschlägt, auch diejenigen unter unseren Lesern, die von dem ungarischen Kongress bisher nichts wussten, von der Richtigkeit unseres Urteils über die Bedeutung dieses Kongresses überzeugen. Denn wohl selten hat eine Versammlung getagt, deren Vorgänge die Gestaltung einer ganzen Folgezeit so tiefgreifend beeinflusst haben, wie der ungarische Kongress die Zukunft des ungarischen und mittelbar auch die Zukunft des deutschen Judentums bestimmte Diese Sezession der 53 orthodoxen Deputierten (— auf diesem durch den ungarischen Kultusminister eröffneten und mit dem ganzen Pomp des ungarischen Parlamentarismus geleiteten Kongress war die gesamte ungarische Judenheit durch gewählte Abgeordnete vertreten —) stellt das erste Beispiel einer über den Rahmen der akademischen Erörterung hinausgehenden Absage an das nachmendelssohnsche liberale Judentum dar. Sie ward zum Ausgangspunkt einer Entwicklung, die zu einer über die Judenheit eines ganzen Landes sich erstreckenden Scheidung zwischen Orthodoxie und Neologie führte. Was bei uns in Deutschland lokal begrenzt und halb widerwillig conzediert erscheint, das hat dort in Ungarn mit der ganzen elementaren Wucht eines unabwendbaren Naturereignisses die jüdischen Gemüter eines ganzen Landes erfasst und sich bis auf den heutigen Tag durch alle Stürme und Kämpfe — auch an Gegenströmungen im eigenen orthodoxen Lager hat es nie gefehlt — durchzusetzen und zu erhalten vermocht. Wir in Deutschland suchen uns heute zu allen jüdischen Angelegenheiten in ein kühles, verstandesmässiges Verhältnis zu setzen. Wir fragen realpolitisch nach Vorteilen, die der Religion erwachsen können, wenn wir dies und jenes unternehmen oder unterlassen sollen. Den Meisten unter uns sind die Gefühlswerte der Religionspolitik längst abhanden gekommen. Denn wir haben niemals einen ungarischen Kongress erlebt. Uns ist die Leidenschaft einer Sezession, die an das Grössenmass der rabbanitisch-karaitischen Kämpfe gemahnt, stets fremd geblieben, und nur vereinzelte schwache Wellen der ungarischen Sturmflut des Jahres

1869 haben auch unsere Ufer bespült. Was z. B. von Frankfurt aus im letzten Jahrzehnt des vorigen und im ersten dieses Jahrhunderts an religionspolitischen Kämpfen innerhalb der deutschen Orthodoxie sich ereignete, das geht mit seinen tiefsten Wurzeln auf die Erregungen des ungarischen Kongresses zurück, insofern damals die wichtigsten Vorkämpfer und Bekämpfer der sogenannten „Trennungsorthodoxie" in Deutschland dem vielgestaltigen Nährboden des ungarischen Judentums entstammten. Wie oft hat man dem gegenwärtigen Rabbiner der israelitischen Religionsgesellschaft zu Frankfurt a. M. die Ambition zugeschoben, das „Organisationstatut für die autonome jüdisch-orthodoxe Religionsgenossenschaft Ungarns und Siebenbürgens" auf deutschen Boden zu verpflanzen! Sollte jemals ein mitteleuropäischer Block der Agudas Jisroel geschaffen werden können, so wird man sich hierbei nicht zuletzt an die Verbindungsfäden erinnern müssen, die nicht erst seit gestern und vorgestern vielmehr schon seit Jahrzehnten von der ungarischen zur deutschen Orthodoxie hinüber- und herüberliefen.

Noch aus einem anderen Grunde glaubten wir den citierten Passus des Hildesheimerschen Rechenschaftsberichts unseren Lesern wörtlich vorführen zu sollen. Unsere Leser erinnern sich vielleicht an den Aufsatz „Eine Kriegserklärung" in No. 6 des vorigen Jahrgangs dieser Zeitschrift. Wir kamen da u. a. auf einen sehr bedenklichen Satz zu sprechen, den wir zu unserer Ueberraschung in einer sonst sehr sorgsam frisierten „Monatsschrift für Lehre und Leben im Judentum" fanden und der folgendermassen lautete: „Es handelt sich natürlich dabei nicht um den Kampf gegen die letzten Endes für den Westeuropäer ungefährlichen Fanatiker im Osten, wenn diese dem Vorkämpfer ihrer Sache in Ungarn auch das Leben schwer genug gemacht haben und Esriel Hildesheimer in den Bann getan." Wir erlaubten uns damals, diese Entgleisung mit einigen Bemerkungen zu glossieren, und der Herausgeber unserer Zeitschrift erzählte in seinem Nachwort u. a.: „Dann kam man auf die widrigen Verhältnisse zu sprechen, welche der Rabbi זצ"ל in Ungarn durchzukämpfen hatte, aber wer glaubt, dass dabei das Wort „Fanatiker" gefallen wäre? Wer glaubt das, der je den Rabbi זצ"ל kannte?" Aus unserem Zitate wird auch der Ungläubige

erkennen, wie Hildesheimer über seine „fanatischen“ Gegner in Ungarn dachte: „...wer weiss, vielleicht waren sie im Rechte“ ..„obgleich wir de animo nicht weniger Sympathien zu den ehrwürdigen Häuptern jener Fraktion haben.“

Ob nicht — um ein bekanntes Wort des früheren Reichskanzlers Bülow zu variieren — das orthodoxe Judentum in Deutschland am unverstandenen Hildesheimer leidet? —

Wenn sich noch während des Kongresses innerhalb der ungarischen Orthodoxie eine Spaltung vollzog, indem die Abgeordneten um Hildesheimer an die Möglichkeit einer Einigung noch in einem Augenblicke glaubten, als die hervorragendsten Autoritäten der Gegenseite zu einer Trennung entschlossen waren und diese bereits durch Lossagung vom Kongress begonnen hatten, so wäre es ein schwerer Irrtum zu glauben, dass die Gründe dieser Trennung lediglich auf dem Gebiete — wie man heute so gerne spricht — „taktischer“ Fragen lagen. Auch die „Seminarfrage“, die „Reorganisation der „ישיבות“, die „wissenschaftliche Ausbildung der Bachurim“ kurz, die Bildungsfrage war es nicht zuletzt, welche die Gemüter heftig bewegte. Schon die Persönlichkeit Hildesheimers, dessen edle Absichten auch von denen anerkannt wurden, die „ihm das Leben sauer machten“, war ganz dazu getan, um einer neuen Bildungsdevise eine den גדולים jener Zeit unerwünschte Geltung zu verschaffen. Denn je gebildeter Hildesheimer selber war und je weniger unter seiner Bildung seine Frömmigkeit und seine Thorakunde litt, desto grösser war die Gefahr, dass der Nachahmungstrieb, den eine ungewöhnliche Persönlichkeit immer weckt, auch Solche ergriff, die an Hildesheimer nur das bewunderten, wodurch er sich von den ungarischen גדולים unterschied. Vergessen wir nicht, was das für eine Zeit war, in der sich die ungarischen Deputierten zusammenfanden, um das ungarische Judentum zu „retten“. Auch in Deutschland waren damals die Emanzipationskämpfe kaum abgeschlossen. Die Erregungen der mendelssohnschen Zeit zitterten noch deutlich nach. Man hatte damals, nicht so wie heute, wo wir auf ererbtem Besitz geruhsam einzuschlafen pflegen, noch das deutliche, unmittelbare Empfinden von den katastrophalen Eigenschaften und Wirkungen der „neuen Zeit“. Die Kongressverhand-

lungen widerhallten von allerhand Revolutionstiraden, welche auch die gewaltige innere Anteilnahme der Orthodoxie an dem neuen Erleben nur allzudeutlich verrieten. Dieses Neue, Moderne war nicht immer so gründlich verdaut, wie es die seelische Gesundheit erfordert hätte. Wenn — um nur einige Kongressstimmen wieder zum Klingen zu bringen — der Abgeordnete Moritz Diamant sich also vernehmen liess: „Sie wissen es alle, meine Herren, bis jetzt durchzog ein tiefes Gähnen die gesamte ungarisch-siebenbürgische Judenschaft; sie erwachen aber jetzt, unsere Brüder, sie hören auf zu gähnen, reiben sich die Augen und fragen: was haben unsere Deputierten, unsere Ablegaten für uns geschaffen? Träumen wir, oder träumen die Herren? Meine Herren, während wir in ernster und würdiger Stimmung die dem Kongresse vorliegenden Arbeiten beraten, geht die Weltgeschichte ihren regelmässigen Gang, mit ihrem eisernen Tritt und Schritt" — oder wenn Herr Weinberger der Hoffnung Ausdruck verleiht, dass es ihm vielleicht doch gelingen werde, „ex memoria aus dem Paragraphenmeer einige §§ herauszufischen" — oder Herr Philipp Schlesinger (der spätere Rabbiner von Nagy-Tapolcsány, Verfasser des תורת בר נש) die Gegenwart als die Zeit charakterisiert, „wo man das Inslebenrufen einer biblisch-karaitischen Sekte in unserem Vaterlande anstrebt, wo wir unwillkürlich ausrufen müssen: Hannibal ante portas!" — wenn Herr Rabbiner Weisse Worte spricht, „die ich mir gestern nicht mit Tinte, sondern mit dem Blute meines Herzens flüchtig aufgezeichnet habe'," — wenn Herr Moritz Diamant sich später abermals erhebt und in den Saal u. a. auch die Worte schmettert: „Meine Herren, der Ruf, der uns hierhergebracht, lautet: Die ungarischen Gemeinden sind krank! Wir stehen nun als Chewra Kadischa-Männer am Krankenbette. Hüten Sie sich, den ungarischen Gemeinden die Feder vor die Nase zu legen, der vermeintliche Kranke wird mit einem Hauch Ihre Paragraphen wegblasen unn seine Lebensfähigkeit beweisen" —: so gewährt uns diese hochtönende, in Bildern und Fremdwörtern schwelgende, nicht immer geschmackvolle Rhetorik einen tiefen Einblick in die Stimmung des Kongresses und in die seelische Verfassung seiner Redner, und wir begreifen auch, dass Männer, die sich innerlich vor dem Einbruch des Neuen immer sorgsam

abgeschlossen hatten, sich schon am Tone des Kongresses stossen mussten, einem Tone, der ein seltsames Gemisch von Beth-Hamidrasch-Geist und halbverdauten Bildungselementen war. Die Abkehr von Hildesheimer war daher sicherlich mehr ein Ausdruck des Misstrauens, welches die „Fanatiker" nicht seiner Persönlichkeit, sondern dem Sturm und Drang, der auch die Orthodoxie ergriffen hatte, entgegenbrachten.

Wie aber zumeist in einer Zeit des Sturmes und Dranges neben wilden, unausgereiften, geschmacklosen Gebilden auch Ewiges und Fruchtbares, ja oft Unvergleichliches und Geniales gedacht und geschaffen wird, so bietet auch der ungarische Kongress dieses Doppelbild: neben unfertigen Gedanken und Forderungen auch solche von erstaunlicher Grösse und Reife. Wir haben es bereits gesagt, dass die jüdische Religionspolitik der Gegenwart kaum ein Problem aufweisen dürfte, das nicht schon auf dem ungarischen Kongress behandelt, zumindest gestreift worden wäre. Wir wüssten keine Versammlung, die mit solcher Gründlichkeit über das Wesen der jüdischen Gemeinde und die damit zusammenhängenden Fragen sich Klarheit zu verschaffen gesucht hätte, wie der Kongress es getan hat. Man muss z. B. die Revisionsbewegung in Bayern miterlebt haben, man muss nur dabei gewesen sein, mit welch nervöser Angst auch in orthodoxen Kreisen Bayerns dem Kern dieser Fragen ausgewichen wurde, um die geistige Reife und sittliche Ehrlichkeit zu bewundern, mit der man damals in Ungarn über diese Dinge verhandelte. Einige treffende Aeusserungen über jüdische Gemeindefragen, die damals gefallen sind und die für gar weite Kreise der deutschen Orthodoxie auch heute noch des belehrenden genug enthalten, mögen hier Platz finden. „Wir stehen an der Schwelle von Beratungen über Organisation der Gemeinden und Schulen. Bevor wir zu diesen Beratungen schreiten, müssen wir uns einige Fragen stellen: Was ist das Wesen einer jüdischen Gemeinde, was ist ihre Aufgabe und welche Prinzipien liegen ihrer Organisation zu Grunde? Es ist unbestrittene Wahrheit, dass das Wesen einer jüdischen Gemeinde ein religiöses ist. Denn sie ist nichts anderes als eine Gesellschaft, die zusammentritt, um die gegenseitigen religiösen Interessen zu fördern, sonach auch ihre

Aufgaben rein religiös sind, denn sie hat keinen anderen Zweck, als jene religiösen Institutionen, deren die Gemeinde bei Erfüllung ihrer religiösen Pflichten bedarf, und die der Einzelne nicht anschaffen kann, zu befördern, zu erhalten und ihren Glaubensgenossen zugänglich zu machen. Die Prinzipien aber, welche derselben zugrunde liegen, meine Herren; — das können wir durchaus nicht abstreiten — sind die Religionsgesetze, unsere Fundamentalgesetze, die Grundprinzipien, auf denen sich die Gemeinde bewegt. Meine Herren, die jüdischen Gemeinden sind vielleicht das älteste Kommunalwesen der Welt, ihre Existenz zählt nach Jahrtausenden. Aber noch älter ist das Fundamentalgesetz, aus welchem die Gemeinden hervorgegangen sind. Es ist Niemand hier, der nicht gestehen würde, dass die Gemeinde aus diesem Gesetz hervorgegangen und nicht umgekehrt, dass das Gesetz aus der Gemeinde hervorgegangen wäre. Die Organisation der jüdischen Gemeinde kann sich also nur innerhalb dieses Gesetzes bilden, sie hat noch immer freien Raum genug; gegen das Gesetz dürfen wir nicht verstossen. Eine Gemeinde, die sich anschickt das Gesetz zu verstossen, negiert sich selbst und hört auf, eine jüdische Gemeinde zu sein. Meine Herren! Der Kongress ist die Vertretung aller jüdischen Gemeinden Ungarn und Siebenbürgens, der Kongress ist aus diesen Gemeinden hervorgegangen. Man kann also dem Kongress kein grösseres Recht vindizieren, als die Gemeinden selbst haben. Unter demselben Gesetze, unter welchem die Gemeinden stehen, steht auch der Kongress, sein Wirkungskreis hat innerhalb des Gesetzes zu sein, seine Kompetenz darf er nicht überschreiten" (S. 29f.). Man merkt es dem Redner an, dass er die Schriften S. R. Hirsch's gelesen hat. Besonders der Satz „die jüdischen Gemeinden sind vielleicht das älteste Kommunalwesen der Welt" ist eine offenkundige Reminiszenz aus dem Jeschurun. Wie eingehend sind auf dem Kongress die Kriterien einer jüdischen Gemeinde beraten worden! Man braucht nur die verschiedenen Amendements zu dem verhängnisvollen § 2 des „Majoritätselaborats" zu studieren, um den Eindruck zu gewinnen, dass die Deputierten des Kongresses auf der Höhe ihrer Aufgabe standen und das Bewusstsein von der

Tragweite ihrer Verhandlungen und Beschlüsse ihnen keinen Augenblick entschwand.

Wie eine erschütternde Tragödie mutet das Verhalten des Kongresses zu dem Problem der Einheit des Judentums an. Die Einheit des ungarischen Judentums sollte durch ein offizielles Bekenntnis der gesamten ungarischen Judenheit zum Schulchan-Aruch aufrecht erhalten werden. Hätte sich der Kongress auf den Schulchan Aruch festgelegt, dann wäre es wohl nie zu einer durchgreifenden Trennung gekommen. Und wie haben die um Hildesheimer um die Einheit förmlich gebettelt! „Ich will nicht im Namen Anderer, denn dazu bin ich nicht berechtigt, aber in meinem eigenen Namen die Bitte stellen, in der Ueberzeugung, dass alle Mitglieder des Kongresses — ich wiederhole es: alle, alle — keine karaitischen, sondern mosaisch-rabbinische Juden sind. Das ist unser historischer Name. In der Ueberzeugung, dass alle Ihre Herzen für jüdisches Interesse, für alle jüdischen Brüder warm und liebevoll schlagen, stelle ich die innige Bitte, sprechen wir es offen und unverhohlen aus, dass wir alle Bekenner dieses Judentums sind, und ferner, wie man es bezeichnet hat, des traditionell-jüdischen Judentums. Sie sind es, nun so sprechen Sie es in einem Paragraphen irgendwo aus, sprechen Sie es aus, das fromme Wort, Brüder und Freunde, es wird dieses Wort kein Wort, sondern eine rettende Tat sein, ermöglichen Sie es, dass Ihre Brüder, die fast die Hälfte des Kongresses ausmachen, mit Ihnen transigieren. Meine Herren, Sie sind im Besitze der Macht, Sie sind gewiss im Besitze der Intelligenz, treten Sie Ihren Brüdern näher, machen Sie das Wirken dieses Kongresses zu einem jetzt und in der folgenden Zeit vor Gott und Menschen wahrhaft gesegneten und erspriesslichen, das kann nur durch ein einheitliches Wirken geschehen. Der Monat Schewat schliesst heute, das ist der Monat, der nach der Tradition die Trennung eines Stammes von einem andern gebracht hat in der zweiten Hälfte; der Monat Adar beginnt heute Abend und da heisst es, dass die Freude grösser werde. Wolle Gott, dass uns dieser Monat zu einem wirklich freudigen werde.“ Dieser ungarische Kongress ist ein unvergängliches Zeugnis für die auch in Deutschland erlebte Tatsache, dass die Einheit

des Judentums nicht durch einen Mangel an Friedensliebe aufseiten der Orthodoxie zerstört wurde. Hätte die ungarische Neologie den beweglichen Bitten der orthodoxen Kongressdeputierten sich nicht hartnäckig verschlossen — und es giebt heute im neologen Lager zahlreiche Stimmen, welche diese Hartnäckigkeit als einen schweren Fehler bezeichnen und zwar auch vom Standpunkte eines selbstbewussten Liberalismus, der elastisch genug gewesen wäre, sich wie in die Bibel auch in den Schulchan-Aruch hineinzuinterpretieren – dann wäre nicht nur die Zerreissung des ungarischen Judentums verhindert, zumindest vertagt worden, es wäre auch nicht geschehen, dass die Orthodoxie mit der agitatorisch so unendlich wirksamen Dornenkrone des Martyriums aus dem Kongress hervorgegangen wäre. Allerdings darf man sich nicht einreden, dass die Orthodoxie auf dem Kongress bloss geklagt und gebettelt habe. Es fiel gar manches mannhafte Wort, gar manche energische Forderung ward erhoben, die Kongressatmosphäre war sogar zumeist explosionsreif geladen. Ja, es möchte uns heute fast naiv anmuten, wie man da nicht müde wurde, ausgesprochene Liberale auf den Schulchan-Aruch festlegen zu wollen. Man konnte sich eben damals noch nicht vorstellen, dass es einen vernünftigen Menschen geben könne, der sich ein Judentum ohne Schulchan-Aruch zu denken vermöchte. Einer der Redner führte zum Vergleich die pragmatische Sanktion als den „heiligen, historischen Rechtsboden der ungarischen Nation“ an. So müsse auch die „heilige schriftliche und mündliche Lehre unserer Religion“ als unsere pragmatische Sanktion anerkannt wenden. Denn was bleibt von einer jüdischen Gemeinde, wenn sie den Boden des Schulchan-Aruch verlässt? In diesen Diskussionen über jüdisches Gemeindewesen fiel auch manch treffliches Wort über die Unmöglichkeit einer Scheidung von religiösen und administrativen Gemeindeangelegenheiten. „So wie die Schale des Eies mit wesentlich ist, wenn das Ei seinem Zweck entsprechen soll, wie die Rinde des Baumes den Bestand und das Leben desselben bedingt, so sind auch die äusseren scheinbar nur administrativen Einrichtungen des Judentums mit dem inneren Wesen desselben so sehr verwachsen, dass eine Verletzung der ersteren notwendig den Ruin des letzteren nach sich

zieht.“ Auch das neologe Dogma von der Gleichberechtigung der Richtungen ward gründlich zerzaust. Wenn Hildesheimer damals sagte: „.... eine Anschauung, die die ganze jüdische Vergangenheit, selbst das älteste Institut, das Bundeszeichen, abrogiert, die ferner dadurch, dass sie das, was wir unser Zukunftsideal, ja unsere Zukunft nennen, verleugnet, die dadurch mit unserer Zukunft gebrochen hat; eine solche Anschauung, die die Vergangenheit sowohl wie die Zukunft verleugnet, kann selbstverständlich auch in der Gegenwart nicht im Judentum stehen“ — dann täten, meinen wir, auch heute noch, zahlreiche Abkömmlinge aus Hildesheimers Schule gut daran, einem Urteilsspruch, der Hildesheimer „selbstverständlich“ war, doch etwas mehr Verständnis entgegenzubringen, als ihr religionspolitisches Verhalten in Gemeinden und Verbänden vermuten lässt. Mit der ganzen Vehemenz der ungarischen Rhetorik entlud sich der Zorn der Orthodoxie auch gegen die geplante Gesamtorganisation der ungarischen Judenheit. Vier Jahrzehnte vor den diversen Organisationsentwürfen des deutsch-israelitischen Gemeindebundes und des Verbandes der deutschen Juden wurde in Budapest von orthodoxer Seite gegen die Gefährdung der Gemeindeautonomie Sturm gelaufen. „Wissen Sie, vor welchen Gespenstern wir so sehr zurückbeben? Vor dem misstönenden Geläute der 18 Präsidenten-Glocken, von denen eine auch in Ihre Hand gelangen könnte; wir schrecken zurück vor dem schwarzen Schatten der 18 Tribunale im Lande mit den Präsidenten und Schriftführern an der Spitze, die drei Jahre ihre herrschende Gewalt uns fühlen lassen werden. Vor jenen Tribunalen, wo die besten Kräfte unseres Volkes durch die parlamentarische Taktik und raffiniert angewendete Hausordnung lahm gelegt werden. Vor jenen Tribunalen, wo die Ehre unserer ergrauten Religionsanwälte in Kot getreten wird, wo über deren Sein der Stab gebrochen wird. Vor jenen Tribunalen, wo man unseren Gemeinden ihre Autonomie rauben wird. Das sind keine Gespenster, das sind leibhaftige schwarze Gestalten, die vor unseren Augen auftauchen“. Die „Ehre unserer ergrauten Religionsanwälte“ ist keine persönliche Angelegenheit der Rabbiner, sondern ebenso ein jüdisches Gesamtanliegen wie die Autonomie der Gemeinden. Hierin darf uns die ungarische Orthodoxie vor-

bildlich sein. Eine nur von „im praktischen Leben stehenden Männern" beschickte rabbinerlose Versammlung, wie die „zum Zwecke einer Aussprache über den Zusammenschluss der Gesetzestreuen aller Länder" einberufene in Frankfurt a. M. am 29. Oktober 1911 wäre in Ungarn ein Unding. Als der Kongress die Stellung des Rabbiners in seiner Gemeinde behandelte und dabei ein Statutenparagraph zur Sprache kam, der „in und zwischen den Zeilen nichts als Animosität, Beschränkung seiner Machtvollkommenheit und seines moralischen Einflusses atmete", da konnten die Rabbiner es „unter ihrer Ehre" finden, „pro domo zu sprechen", und sie konnten dem „gesunden Sinn der Oeffentlichkeit vertrauen", „solche Lieblosigkeit und Selbstschändung richtig beurteilen zu können". Ob auch bei uns eine solche „Selbstschändung" mit dem gleichen Vertrauen dem öffentlichen Urteil anheimgegeben werden könnte? Wir zweifeln sehr, denn wir kennen genau den Zersetzungsprozess der rabbinischen Autorität in seinem Zusammenhang mit dem Schwinden der Thorakunde und des Thorageistes in den Gemeinden. Schön hat sich Hildesheimer auf dem Kongress über den unschätzbaren Wert einer talmudischen Volksbildung ausgesprochen: „Es ist unser grösster Stolz, wenigstens ich bin darauf so stolz, wie wenig andere, dass wir einen sogenannten Laienstand haben, populär gesprochen, dass wir Balbatim haben, die durch ihr tiefes talmudisches Wissen im Stande sind, den Rabbiner zu kontrollieren. Denn der Rabbiner hat nicht die Macht zu binden und zu lösen, er hat nur die Macht, vorliegende Fragen der Vorschrift gemäss zu interpretieren. Tut er dies nicht ganz, so wird einer der gewissenhaften Balbatim zu ihm gehen und ihm sagen, dass das nicht auf dem rezipierten Boden stehe, und der gewissenhafte Rabbiner wird sich dadurch nicht beleidigt fühlen, wird vielmehr hocherfreut darüber sein und wird ihm sagen: Ich danke Ihnen; es ist wahr, Sie haben Recht, und ich freue mich, dass meine Gemeinde solche Mitglieder hat, die mich kontrollieren können". In der Tat lehrt eine vergleichende Betrachtung der deutschen und ungarischen Orthodoxie, dass die Ueberhebung des Laienstandes gegenüber den Rabbinern im umgekehrten Verhältnis zu seiner Fähigkeit, sie zu kontrollieren, steht. (Fortsetzung folgt.)

R. B.

Vom Schächten.

Das Schächten ist Gelegenheitszeremonie, während z. B. Schofar, Sucka, Lulaw regelmässige, an eine bestimmte Zeit geknüpfte und mit ihr stets wiederkehrende Uebungen sind. Einen Unterschied in der „Weihe“ kennt das Religionsgesetz nicht.

* * *

Die prinzipielle Vorschrift des Schächtens ist in dem Gottesworte der schriftlichen Lehre ausgesprochen. Die Einzelheiten des Gesetzes sind Moses am Sinai geoffenbart worden.

* * *

Dass der Einzelne ohne Zeugenbekräftigung beglaubigt ist, die Schechita vorschriftsmässig ausgeübt zu haben, während auf zivil- und kriminalrechtlichem Gebiet ein Tatbestand nur durch Zeugenaussage erwiesen werden kann, beruht auf dem Grundsatze, dass dort, wo es in der Hand des Ausübenden liegt, den Tatbestand zu schaffen, zu dessen rechtlicher Anerkennung es keines weiteren Erweises bedarf.

* * *

Die theoretische Ausbildung des Schächters ist insofern noch wichtiger als die praktische, als unter Umständen die Schechita bei praktischer Unbeholfenheit doch giltig sein kann, weil die theoretische Kenntnis eienn etwa gemachten Fehler wahrzunehmen vermag.

* * *

Wie der Grundsatz „die Mehrzahl der sich mit Schächten Befassenden ist als des Schächtens kundig zu betrachten“ zu verstehen ist. ist zweifelhaft. Für die Praxis hat er insofern keine Geltung, als in jedem Falle genaue Prüfung der Persönlichkeit des Schächters erforderlich ist. An der Spitze der Qualificationsbedingungen steht Gottesfurcht. Das Schächten ist also kein Handwerk, sondern eine religiöse Funktion, zu deren Ausübung der Fungierende religiös qualifiziert sein muss.

* * *

Musikalisch gebildet braucht kein Schächter zu sein. Denn Einseitigkeit der Interessen und Konzentration des Geistes ist

wünschenswert, ja erforderlich zur vorschriftsmässigen Ausübung der Schechita.

* * *

Der Schächter muss auch körperlich qualifiziert sein. Zitternde Hände, hohes Alter etc. legen die Befürchtung der Unfähigkeit zum Schächten nahe.

* * *

Dass Frauen nicht schächten, kann auf Brauch aber auch auf Gesetz beruhen. Schon die Alten lehren, dass dort, wo grosse Mühe und intensives Aufmerken erforderlich ist, Frauen, wenn es sich um eine Thoravorschrift handelt, zu keiner Vertrauensfunktion zugelassen werden. Es ist darum klar, dass Frauen, die körperlich und geistig nicht allen Anforderungen öffentlicher Funktionen gewachsen sind, von der Schechita, die sowohl an den Körper als auch an den Geist nicht geringe Zumutungen stellt, ausgeschlossen sind.

* * *

Der Gegensatz zwischen כח גברא und מעשה קוף, der in den Vorschriften über das Schächten eine Rolle spielt — (bei der Frage, inwiefern ein עומד ע"ג Unzulänglichkeiten des שוחט zu paralysieren vermag —) beweist einerseits, dass das Schächten kein mechanisches Tun, sondern eine intelektuelle Handlung ist, andererseits wie klar bewusst die Thora sich der Aehnlichkeiten aber auch der Grenzlinien zwischen Mensch und Affe ist.

* * *

Nach Mancher Ansicht soll Jemandem, der noch nicht 18 Jahre alt ist, keine Schächterlaubnis (קבלה) gegeben werden. Erst im Alter von 18 Jahren ist die nötige geistige Reife vorauszusetzen.

* * *

Der gottesdienstliche Charakter der Schechita tritt eklatant in dem Segensspruche, der beim Schächten gesprochen wird, hervor. Bei der Frage, ob einer. der nicht schächtet, für einen anderen, der schächtet und den Segensspruch nicht sprechen kann (weil er stumm ist) einspringen darf, entsteht der Zweifel, ob die ברכת השחיטה als ברכת הנהנין oder als ברכת מצוה oder als ברכת שבח והודאה zu betrachten ist.

* * *

Auch dann, wenn das Fleisch eines reinen Tieres nicht zum Menschengenuss verwendet werden soll, wird empfohlen, richtig zu schächten. Das reine Tier, dessen Fleisch in den Menschenorganismus übergehen darf, wird so in jedem Fall aus der übrigen Tierwelt herausgehoben und gewissermassen als Elitegeschöpf behandelt.

* * *

Wer bedauernswerter ist, der Stumme oder der Taube, das hängt im allgemeinen von den Gefühlswerten ab, die jeder Einzelne dem Reden- und Hörenkönnen als Glücksfaktoren beilegt. Fest steht, dass Stummheit sowohl als Taubheit die Selbstbehauptung des Menschen im Daseinskampf und die Vollkommenheit seiner Leistungen wesentlich beeinträchtigt. Allerdings wird diese Beeinträchtigung entsprechend den Leistungen grösser oder geringer sein. Und so liegt es sicherlich im Wesen der Schechita als einer geistigen, ja priesterlichen Funktion begründet, wenn das Religionsgesetz beim Schochet Stummheit als einen schwereren Mangel als Taubheit begreift. So einfach, wie es scheint, ist es nicht, über die Gründe sich klar zu werden.

* * *

Die Schechita ist kein robustes Metzgerhandwerk. Denn abgesehen von der religiösen Weihe, mit welcher das Schächten vom Religionsgesetz umkleidet wird, stellt die Technik der Schechita selbst, auch rein konkret betrachtet, an den Schächter Anforderungen, die den Geist ungeschlachter Roheit von vornherein ausschliessen. So soll sich der Schochet vom Genuss geistiger Getränke möglichst fern halten, damit er jederzeit im Stande sei, an seinem Schächtmesser auch die kleinste und feinste Scharte wahrzunehmen. Trunkenbolde können gute Metzger, doch niemals gute Schochtim sein.

* * *

Im Religionsgesetz wird eingehend die Frage behandelt, wie sich die Haushaltungen einer jüdischen Gemeinde zu verhalten haben, wenn sich nachträglich im Können und Wissen oder im persönlichen Charakter des Schochet ein Mangel zeigt. Die Weihe des jüdischen Hauses hängt wesentlich von der gesetzmässigen Quali-

fikation des Schächters ab. Nirgendwo tritt daher das Abflauen des religiösen Geistes so krass zutage, wie in der Minderbewertung des Schächtens im Vergleich zu anderen Kultusangelegenheiten einer jüdischen Gemeinde. So oberflächlich, so äusserlich, so falsch und verschroben ist das jüdische Denken und Fühlen geworden, dass ihm der Schächter vielfach als ein Kultusbeamter niederen Grades erscheint, weil er seine heilige Funktion nicht im Ornat und Bäffchen vollzieht.

* * *

In seinem auch für Nichtbayern sehr lesenswerten Buche „Die staatskirchenrechtliche Stellung der Israeliten in Bayern“ spricht sich Prof. Heimberger in Bonn über das Schächten u. a. folgendermassen aus: „Das Schächten ist eine Kultusfunktion und Kultusfunktionen dürfen nur von approbierten und autorisierten Kultusbeamten vorgenommen werden. Zwar kann jeder bei der Tötung eines Tieres genau die äusseren Handlungen vornehmen, in welchen das Schächten besteht; aber er darf sie nicht als ritualmässige Kultusfunktion ausgeben, wenn er nicht als Kultusbeamter autorisiert ist. Tut er es dennoch, so liegt darin die von § 51 Rel.-Ed. gemeinte Verletzung der Rechte und Gesetze der Kirchengewalt, gegen welche der Rabbiner den Scutz der Staatsgewalt anrufen kann.“ Wie sehr diese Ausführung Heimbergers im Sinne des Religionsgesetzes ist, kann nur Jemand beurteilen, der die Erörterungen kennt, die sich an den Satz des ב״י in den הלכות שחיטה 1.11 knüpfen und insbesondere in den Ausgangspunkt dieser Erörterungen, die Darlegungen des רא״ש, sich einmal gründlich vertieft hat.

* * *

Hinter dem Schächten steht immer die Persönlichkeit des Schächtenden. Der technische Akt des Schächtens kann noch so vollkommen sein, so liegt doch niemals ein ritualmässiges Schächten vor, wenn das Moment der religiösen Verpflichtung und Verantwortlichkeit ausgeschaltet ist. שחיטת כותי נבילה heisst es in der Mischna. Ein Nichtjude kann niemals Schochet sein, auch wenn er das Schächten theoretisch und praktisch vollkommen beherrscht. Wäre die Schechita nicht eines der Kriterien des orthodoxen Judentums, dann wäre die Reform, die sich an den שמע ישראל-Kolo-

raturen nichtjüdischer Sängerinnen ergötzt, sicherlich auch auf die Idee der Einführung nichtjüdischer Schochtim verfallen.

* * *

Dass jeder Einzelne unter uns als מושבע ועומד מהר סיני der am Sinai beschworenen Gesetzestreue sich niemals entwinden kann, das ist keine rhetorische Phrase, sondern ein halachischer Begriff, der auch beim Schächten eine wichtige Rolle spielt. Ein Schochet z. B., der wohl zu Haus, nicht aber auf Reisen, wo es unbequemer ist, koscher lebt, der also als אוכל נבילות לתיאבון zu betrachten ist, findet keinen Glauben, selbst wenn er den heiligsten Eid schwört, dass er mit einem geeigneten Schächtmesser geschächtet habe. Denn warum sollte Jemand, der sich über den Sinai-Eid hinweggesetzt, Bedenken haben, auch sonst falsch zu schwören? Der Abfall von der Religion zerfrisst auch die Wurzeln der Sittlichkeit.

* * *

Der Verfasser des ערוך השלחן wirft in הלכות שחיטה סימן ג׳ folgende Frage auf: י״א דאע״ג דלא בעינן כוונת זביחה מ״מ אם כיוון מפורש שלא לשם זביחה שכיונתו היתה לעשות בה נחירה וחניקה ונתהוה שהיתה שחיטה הגונה השחיטה אסורה דאינה בכלל וזבחת (יש״ש פ״ב סי״ג) ולע״ד הדין הזה צ״ע דוודאי מצינו שהיפך הכוונה אינו כסתם אבל זהו רק בדבר שצריך כוונה כמו בקדשים דבעינן לשמה וקיי״ל בפ״ק דזבחים דסתמן כלשמן דמי בזה אמרינן שפיר דאם מפורש כיוון שלא לשמן פסול וכן כל כיוצא בזה אבל בדבר שא״צ כוונה כלל למה תועיל כוונה להיפך ואם נאמר דכוונה לגריעותא תועיל לקלקל גם בדבר שא״צ כוונה א״כ נדה שזרקוה לנהר וטבלה והיא צועקת שאין רצונה ליטהר בטבילה זו נאמר גם כן שאין טבילתה כלום ותאסר לבעלה דהא בגמ׳ שם מדמינן זה לזה וזה וודאי אין סברא כלל שהרי בטבילת עבדים מהני בע״כ כמבואר לקמן בטור סימן רס״ט ולא מצינו בגמרא חילוק בין טבילה לטבילה וברור אצלי שמטעם זה לא הביאו האחרונים דין זה ולמעשה צ״ע.

Uns will bedünken, dass diese ganze Auseinandersetung auf eine Verkennung des Unterschiedes beruht, der zwischen dem Begriff des Konträren und dem des Kontradiktorischen besteht. Es dürfte wohl nicht dasselbe sein, wenn eine מצוה nicht in der Absicht לשמה oder wenn sie in der Absicht שלא לשמה erfüllt wird. Wenn Jemand erklärt, dass er nicht die Absicht hatte, den Schächtschnitt לשמה auszuüben, d. h. um damit das Tier genussfähig zu machen, es sei ihm vielmehr, etwa aus Spielerei, blos darum zu tun gewesen, die Luft- und Speiseröhre des Tieres zu durchscheiden, so

dürfte doch das eine wesentlich andere Erklärung darstellen, als wenn Jemand sagt, dass er die Absicht hatte, לעשות בה נחירה וחניקה, das Tier gar nicht vorschriftsmässig zu tödten und nur durch eine seltsame Fügung sei schliesslich doch eine richtige שחיטה daraus geworden. Im ersten Fall wird der Zweck des Schächtens ignoriert, im zweiten negiert. Liesse sich der gleiche Unterschied auch bei טבילת נדה nachweisen, dann ergäben sich auch dort die entsprechenden halachischen Konsequenzen.

* * *

Das Schächten muss eine unmittelbar durch Menschenkraft gewirkte Handlung sein (כח אדם בשחיטה). Wann bei einer Schächtmaschine (מוכני) die Menschenkraft unmittelbar oder mittelbar (כח כחו) wirkt, darüber finden sich im Religionsgesetz interessante Untersuchungen, die im Zeitalter der Maschine besonders lesenswert sind.

* * *

Nach der bekannten religionsgesetzlichen Entscheidung Rabb. Samson Raphael Hirschs זצ"ל ist die Frankfurter Synagogengemeinde „Israelitische Gemeinde" wie eine ע"ז-Gemeinschaft zu betrachten. Es bedarf darum sehr der Erwägung, ob nicht die im Dienste dieser Gemeinschaft stehende Ritual-Kommission religionsgesetzlich wie eine unter (דיני שחיטה לע"ז) הלכות שחיטה סימן ד' zu subsumierende Institution zu begreifen ist.

* * *

Für eine wichtige religionsgesetzliche Bestimmung beim Schächten ist die Geschichte von der Opferung Isaks vorbildlich geworden. (מנין לשחיטה שהוא בתלוש שנאמר ויקח את המאכלת לשחוט Chulin 16a) Wer würde in einer Erzählung aus der biblischen Vorzeit etwas vermuten, was noch für unsere heutigen Schochtim massgebend ist! Aber so ist der Talmud. Für ihn besteht zwischen der Höhe des Moria und einem Schlachthof, wo ritualmässig geschächtet wird, auch nicht der mindeste Milieugegensatz. Das sollten sich unsere Lehrer-Schochtim merken, die, weil sie biblische Geschichte unterrichten, den Schächterberuf als eine Erniedrigung zu empfinden pflegen.

* * *

(Fortsetzung folgt.) R. B.

Talmudisches.

Von Bezirksrabbiner J. *Freund*, Szászrégen (Ungarn).

Gelegentlich eines Meinungsaustausches mit einem namhaften ת"ח aus Deutschland über משנה ה' פ"י דפסחים, vorzüglich über die Verschiedenheit der Lesarten in dem Satze מצה זו daselbst, worauf bereits תוי"ט z. St. hinweist, wurde meine Aufmerksamkeit auf einen Aufsatz gelenkt, der über dieses Thema von Herrn Dr. A. *Neuwirth*, Mainz, verfasst und im „Israelit", Jahrgang 54, No. 16—17, veröffentlicht wurde.

Beim Nachlesen fand ich nun, dass während einige der Anregungen, die der Aufsatz bietet, in erhöhtem Masse beachtenswert erscheinen, dessen Postulate und Schlussfolgerungen, zum Teile als sachlich unzutreffend, *weil den einschlägigen Quellenwerken, zuwiderlaufend*, eine entsprechende Berichtigung erheischen.

Zur Begründung und besserem Verständnisse dieser meiner Ansicht über die Neuwirth'schen Ausführungen möchte ich zunächst diese im Wesentlichen hier wiedergeben und meine Bemerkungen ihnen folgen lassen, wobei versucht werden soll, für manche, wie gesagt, überaus berechtigte Fragen des betreffenden Artikels die Lösung zu finden.

Dr. Neuwirth behauptet:

1. „*In allen* *) Mischnah-Ausgaben findet man *nur* die Formel: "מצה על שום שנגאלו אבותינו במצרים"; und konstatiert die Verschiedenheit dieser Leseart von derjenigen unserer Hagadah, wo es bekanntlich heisst: מצה על שום שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ Um der Annahme vorzubeugen, als ob die Mischnah-Drucker, wie dies bei bekannten Liturgie-Stellen öfters der Brauch sei, nur den Anfang der Hagadah Stellen zitiert hätten, wird vom Verf. festgestellt, dass „in der Mischnah von Pesachim ibid." die anderen Stellen der Hagadah „vollständig angeführt" werden. —

2. Dass רי"ף die kurze Formel der משנה, רמב"ם hingegen die längere Variation der הגדה recipiert habe.

3. Dass die Verschiedenheit dieser zweier Lesarten auf einer Geteiltheit der Auffassungen über den Grund des מצה-Gebotes beruhe; dass nach רמב"ם der Grund für's מצה-Essen sei „weil unsere Väter keine Zeit hatten, ihren Teig — beim *Auszuge* aus מצרים — sauer werden zu lassen"; רי"ף hinwieder die Begründung für die מצה-Pflicht in *dem* Umstande fände, „ dass die מצה als

*) Nachstehend durch Sperrdruck überall *von mir* hervorgehoben.

schwer verdauliches Gericht von den Sklaven genossen" wurde; nach ר"ח müssten wir demnach darum מצה essen, weil „Gott uns davon befreit hat, diese Speise als Sklaven geniessen zu müssen".

4. Gegen die Formel des רמב"ם, beziehungsweise gegen dessen bezeichnete Vorstellung über die Ursache der מצה-Pflicht werden vom Verf. folgende Argumente in's Treffen geführt.

a) Gott hat מצות מצה unseren Vätern bereits vor dem Auszuge aus מצרים, und zwar sowohl für פסח מצרים als auch לדורות befohlen; in der Tat haben unsere Ahnen schon in der Erlösungsnacht מצה gegessen; auch die Hagada beginnt mit dem bedeutungsvollen Satze הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים. Das מצה-Gebot könne demnach mit einer Erscheinung, die erst während des Auszuges aus מצרים zu Tage trat, nämlich mit der Eile, mit welcher dieser vollzogen ward, nicht motiviert werden. —

b) „Anzunehmen, dass die Israeliten nur mit Aussicht auf baldige Erlösung מצה gegessen, widerspricht den klaren Worten von הא לחמא עניא וגומר".

c) Die תורה befiehlt, das פסח-Opfer solle בחפזון, in Eile verzehrt werden; nach רמב"ם jedoch sollte man erwarten, dass nicht es, sondern die מצה in einem solchen Zustande gegessen werde.

d) „Und schliesslich der Ausdruck לחם עוני, was darauf hinweist, dass unsere Ahnen als Sklaven dieses Brot gegessen, passt nicht zur obigen Erklärung (des Maimonnides) für das מצה-Gebot".

5. Aus all diesen Gründen räumt Verf. der Lesart und der Begründung des ר"ח den Vorrang ein; und füglich bliebe unsere allgemein gültige Formel in der Hagadah — s. v. v. — unrichtig!!

6. Da מרור unbestritten auf die Sklaverei hinweist, מצה aber nach רמב"ם erst beim Auszuge aus derselben Begründung findet, sei die von רמב"ם gewählte Reihenfolge: פסח מרור ואחר כך מצה chronologisch unanfechtbar; merkwürdig sei es aber, dass auch ר"ח, der „den Grund für מצה als schon vor der Erlösung angängig bezeichnet" (sic!), ebenfalls die Reihenfolge: פסח מרור ואח"כ מצה hat.

7. „Ganz auffallend bleibt aber die Reihenfolge in unserer Hagadah, denn nach Maimonides wäre der Grund für מצה erst beim Auszuge zu suchen"; es sollte demnach nicht heissen: פסח מצה ואח"כ מרור, sondern: פסח מרור ואח"כ מצה. „Leider wurde diese Reihenfolge von keiner Seite beanstandet".

Alldem gegenüber kann festgestellt werden:

Ad. 1. In allen Wilnaer Mischnah-Ausgaben findet sich die sogenannte kurze Formel nicht nur bei מצה, sondern auch bei פסח und מרור.

Ueberall heisst es nur: „פסח, על שום שפסח המקום על בתי אבותינו במצרים; מצה, על שום שנגאלו אבותינו במצרים; מרור, על שום שמררו המצרים את חיי אבותינו במצרים“.

Ohne Zutat der entsprechenden Schriftverse zu jedem Satze. In den Wilnaer Talmud-Ausgaben aber wird die „längere Formel“, also mit Beifügung des jeweiligen Schriftverses als Motivierung, überall, auch in Betreff von מצה angewandt, ganz so, wie sie uns in der Hagadah vorliegt. —

Dass dies voraussichtlich beim überwiegenden Teil aller Ausgaben der Fall ist, dafür bürgt der Altmeister auf dem Gebiete der חילופי גירסאות, der Verf. des דקדוקי סופרים, dessen diesfällige Äusserung, der besprochenen Mischnah in den jüngsten Wilnaer Ausgaben als Randglosse beigefügt, also lautet:

הפסוקים לכל אחד המובאים במשנה שבבבלי ליתא בכל המשניות ובמשנה שבירושלמי יבשב"ב בכל הדפוסים הישנים. ובדפוסים החדשים הוסיפום עפ"י המהרש"א שהגיה אחר דפוס ווינציא. (ש"ח) ד"ס.

Demnach kann es als unumstösslich gelten, dass die alten Mischnah-Ausgaben, da es sich um landläufige, allgemein bekannte Liturgien handelte, blos den Anfang der betreffenden Stellen angeführt hatten, denn sie taten dies, nicht wie Verf. behauptet, nur bei מצה, vielmehr auch bei פסח und מרור. Die Lesart der Hagadah ist daher, von einer geringfügigen formellen Unebenheit abgesehen, auf die wir noch zurückkommen, mit derjenigen der Mischnah restlos identisch, auch wenn wir uns an die älteren Drucke halten, geschweige denn nach den Talmud-Ausgaben. Immerhin wäre es nun interessant, zu erfahren, wo Dr. Neuwirth gefunden hat, dass die משנה bei מצה blos die kürzere, bei פסח und מרור hingegen die längere Formel gebraucht.

Ad. 2—3. Es ist, gelinde gesagt, vollends unerfindlich, wie Verf., dessen Namen man auch in halachischen Zeitschriften begegnet, dies aus den Worten des Rif herauslesen konnte. Abgesehen davon, dass, wie ad. 1 nachgewiesen, auch die משנה keine „kurze Formel“ in diesem Sinne kennt, schreibt ja der רי"ף ausdrücklich wie folgt: מצה על שום שנגאלו אבותינו במצרים — שנאמר ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עוגות מצות וגומר ולא יכלו להתמהמה וכו'.

Dass dieser letzte Passus, die Begründung für die מצה mit dem Schriftverse: ויאפו את הבצק וגומר in allen רי"ף-Ausgaben zu finden sein wird, dafür liefert einen eklatanten Beweis — ר"ן zur Stelle. — Es ist darum von vornherein irrig, wenn behauptet wird, dass nach רי"ף darum מצה gegessen werde, weil „uns Gott davon befreit hat, diese Speise weiter als Sklaven geniessen zu müssen“.

Mit dieser Motivierung stünde der auch von רי"ף herangezogene Schriftvers, zumal dessen Schlusswort: כי גורשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה, in keinem Zusammenhange. Dass der רי"ף liest: מצה על שום שנגאלו אבותינו במצרים, — die Hagadah und רמב"ם hinwieder: על שום שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם מס"ה וגאלם מיד —, dieser unwesentliche formelle Unterschied, — da sachlich beide Lesarten dasselbe besagen: על שום שנגאלו — und וגאלם — vermag an der klaren Ausdrucksweise, die, wie wir gesehen, רי"ף zur Begründung gebraucht, nichts zu trüben und nichts zu ändern. —

Wahrscheinlich versteht רי"ף unter על שום שנגאלו nicht nur, dass, sondern auch: wie sie, nämlich in Hast, erlöst wurden; und spricht mit על שום שנגאלו, nur in gedrängter Kürze, dasselbe aus, was die Formel der Hagadah ausführlicher kundgibt.

Ad. 4. a). Die Fragen können wir getrost mit der Annahme beantworten, die hier unter b) — mit einer so leichten Geste — abgetan wird. —

שבלי הלקט בשם רבינו ישעיה, der ein ראשון war, bemerkt nämlich zur betreffenden Hagadah-Stelle wortwörtlich folgendes: „כך פירושו מכיון שהקב"ה רואה את העתיד, צופה ומביט מה שעתיד להיות, על כן ציום מבערב על הנס של מחר". Auch verweise ich auf כתובות י' ב', wo כתב קרא על שם העתיד erhärtet wird. — Allerdings gibt sich פסחים קט"ז בד"ה מצה זו אגדות מהרש"א zu mit dieser Deutung nicht zufrieden, aber die Lesart der Hagadah lässt er unangetastet עייש"ה. —

c) Wie das פסח-Opfer, so wurde ecoipso auch die dazu genossene מצה — in Eile gegessen, zumal nach הילל, der כורך פסח מצה ומרור war. Und noch Eines. Auf die Eile, mit der später der Auszug bewerkstelligt wurde, wies die stoffliche Beschaffenheit der מצה hin, in diesem Sinne heisst es: שבעת ימים תאכל עליו מצות כי בחפזון יצאת מארץ מצרים. —

Bei פסח hingegen, das ganz gebraten werden musste, hatte das בחפזון im Verhalten des Menschen während des Essen in Erscheinung zu treten. — Vgl. übrigens רש"י, wie אבן עזרא z. St., da auch nach ihrer Auslegung die בחפזון-Pflicht in diesem Sinne nur bei פסח, nicht aber bei מצה angängig ist. —

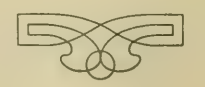
d) Zugegeben, dass לחם עוני nur Sklavenbrot bedeutet, lässt sich dieser Ausdruck mit dem Grunde, den רמב"ם für die מצה-Pflicht angibt, sehr wohl in Einklang bringen. Vgl. nämlich ספורנו z. St., der ausführt, הקב"ה habe auch hierin מדה כנגד מדה gewaltet, weil die מצריים den Israeliten keine Zeit liessen, ihren Teig sauer werden zu lassen in der Sklaverei, — sie trieben sie immer zur

Arbeit , wurde auch ihre Erlösung in Eile und Hast vollzogen, dass sie keine Zeit zur Gärung des Teiges hatten auch beim Auszuge a u s der Sklaverei.

Ad. 7. Schwerwiegender wird diese Frage, wenn man bedenkt, dass רמב"ם selbst, der, worauf bereits כסף משנה aufmerksam macht, in ה' ח"מ פ"ח ה' ד — zuerst פסח, dann מרור und מצה zuletzt anführt, in seiner נוסח ההגדה בזמן הגלות, die er den הלכות als Nachtrag beifügt, die Reihenfolge unserer Hagadah, nämlich: פסח, מצה ואח"כ מרור feststellt. Der Grund hierfür dürfte m. E. in der Verschiedenheit der Art zu suchen sein, wie die praktische Betätigung der מצה- und מרור-Gebote einerseits בזמן שביהמ"ק קיים, andererseits wie sie בזמן הזה vollzogen wird.

Heute, da פסח nicht vorhanden ist, essen wir zunächst מצה, dann מרור. Die darauf folgende כריכה ist blos זכר למקדש. Da nun bei der praktischen Erfüllung der Gebote erst מצה und dann מרור an die Reihe kommt, ist auch die auf sie bezügliche Formel in d i e s e r Reihenfolge festgelegt. Zur Zeit jedoch, da das Heiligtum stand, ass man, zumal nach רמב"ם ibid. הלכה ו' מצה und מרור — למצוה — zugleich, בכריכה; es konnte also die Reihenfolge in der zu sprechenden Formel mit Hinblick auf die Betätigungfolge dieser Gebote nicht vorgeschrieben werden, da sie zu gleicher Zeit erfüllt wurden. Man wählte darum die Reihenfolge, die vom Gesichtswinkel der g e s c h i c h t l i c h e n Z e i t f o l g e b e i i h r e m E n t s t e h e n berechtigt ist; also zuerst מרור mit Hinweis auf die Verbitterung des Lebens i n, dann מצה als Erinnerung an die s p ä t e r erfolgte eilige Erlösung a u s der Sklaverei. פסח wurde bei beiden Lesarten an die Spitze gestellt, da die Pflicht, bei Erfüllung dieser Gebote überhaupt etwas sprechen zu müssen, a u s d r ü c k l i c h nur bei פסח-Opfer geboten wurde. Vgl. סוגיא דמצות אי"מ בא"ב פסחים דף קט"ו ע"א ובפרט בתוספות שם בד"ה אלא וכו' ודף קט"ז ע"ב בד"ה ואמרתם זבח פסח וכו'. —

ואגב אעורר על דבר תימה בפמ"ג לאו"ח סימן תע"ה במשבצות שם ס"ק ב' העלה דהתוספות ס"ל כהר"ם — דאף הילל לא כרך בזמן שביהמ"ק קיים אלא מצה ומרור ולא פסח עמהם. ותמוה במחכתה"ג ז"ל מאוד דמפירש יוצא מתוספות פסחים דף ק"כ בד"ה באחרונה וכו' דכן עשה הילל בזמן שביהמ"ק קיים היה כורך פ ס ח מצה ומרור, וצע"ג לענ"ד. —



דרש טוב לעמו

JUEDISCHE

MONATSHEFTE

herausgegeben von Rabbiner Dr. P. Kohn, Ansbach.
unter Mitwirkung von Rabbiner Dr. Salomon Breuer, Frankfurt a. M.

Jahrgang 3. Heft 7.

Wie führen Propheten zum Sinai?

Solange noch unserem Thorafest der Ernst der drei Wochen und Tischobeaw-Trauer auf den Fuss folgt, tönt der Wehruf schaurig durch die Welt: die Thora vom Sinai erfährt noch immer Kränkung von sterblichen Menschen, Schewuoth-Mahnung ist noch immer nicht verstanden, Menschen gehen noch immer in achtloser Gleichgültigkeit am Sinai vorüber.

Grausiger denn je tönt der Wehruf durch die Welt, Mehr denn je lastet Verantwortungsschwere auf jedem einzelnen, der den Wehruf vernimmt und nicht ernst sich gelobt, ihn zum Verstummen zu bringen.

Mosche steht am Sinai und will uns führen.

Und Mosche führte sein Volk Gott entgegen —

Nach Mosche taten es die Propheten. Sie schrieben ihre Worte nieder, damit sie für alle Ewigkeit zu uns sprechen und uns heute noch zum Sinai führen. Denn Kinder dürfen die Thora nicht allein aus der Hand der Eltern empfangen. Eltern müssen ihre Kinder zum Sinai führen. Nur dann werden Kinder bereit sein, die Thora für ihr Leben hinzunehmen. Nur wenn Eltern

imstande sind, ihren Kindern zu sagen, dass sie selber die Thora vom Sinai empfangen hätten, werden Kinder aufhorchen und sie nach dem Weg befragen, der zum Sinai führt. Dann aber mögen Eltern mit den Worten der Propheten zu ihnen sprechen.

„Mein Kind ist nicht religiös veranlagt", antwortete mir eine Mutter auf meine Klage über die Gleichgültigkeit ihres Sohnes. Standen nur die religiös Veranlagten vor dem Sinai? Hat Gott sein Wort nur den religiös Gesinnten gegeben?

Haltet die Thora nicht um unseretwegen, nicht der Pietät halber. Pietät verlangt auch eine Mumie, eine von Altersstaub bedeckte Säule, eine altersgraue Handschrift. Wehe, wenn Thora um solche Pietät betteln muss!

Pietät vermag auf Achtung zu appellieren. Was auf Pietät Anspruch erhebt, ist wohl geschützt vor frivoler Missachtung. Aber Pietät kann nicht ein ganzes Leben fordern. Die Thora aber verlangt es.

Blättern wir in den Büchern der Propheten. Überall leuchten Sinaiblitze und grollt Sinaidonner. Haben wir Augen und ein offenes Ohr.

Dein Auge schaut gedankenvoll in die Natur, haftet am Grossen und am Kleinen. Und das Kleinste wird dir zum Wunderbaren, Unbegreiflichen. Du gehörst nicht zu den Gedankenlosen, die zu schauen vermögen, ohne dass der Gedanke fieberhaft arbeitet. Und die Rätsel erdrücken dich. Weshalb das alles? Du kannst nicht atmen, wenn du darauf keine Antwort vernimmst. Und von wem? Und wozu? Du schämst dich nicht kindlicher Fragen. Sie sind dir Lebensfragen. Da entdeckst du Gott. Überall schaust du Offenbarung seines Willens und gewahrst göttliche Unbegreiflichkeit. Mit deinem Leben selber bist du Ausfluss göttlichen Schöpferwillens, seiend durch ihn, bangend an ihm. Und Propheten hätten nicht recht, wenn sie von dir forderten, recht nahe dein Ohr zu neigen, um göttliches Lebenswort zu vernehmen? „Neiget euer Ohr, kommet zu mir, höret, es lebe euere Seele —" (Jes. 55).

* *
*

Nur aus Gott erhält dein Leben Sinn. Der Verwirklichung göttlichen Willens dient eine Schöpfung, hat auch dein Leben zu dienen. Nach innigster Hingabe an den göttlichen Willen wirst du streben, und in dieser Hingabe deine Vereinigung mit Gott finden. In dieser Vereinigung erhält dein Leben seinen Halt. Gott führt dich. Du bist Gott vermählt (Hos. 2). Du vernimmst göttliches Liebeswort, wenn du Lebenswort von Ihm erwartest. Nur wenn du befähigst wirst, deine Lebensziele mit den göttlichen Absichten zu vereinen, ist eine Ehe möglich. Nimmer aber bist du imstande, aus dir heraus zu begreifen, welche Ziele Gott mit deinem Leben gefördert wissen will. Verstehst du, was es heisst, wenn Propheten dich auffordern zu kommen, um לראות פני ד' (Jes. 1) göttliche Ziele zu erkennen? Sie warten, ob du gewillt bist, den Lebensbund mit deinem Gott zu begründen. Diesen Bund aber kannst du nur auf dem Sinai schliessen. Wer Gott die Treue bricht, den nennen Propheten זונה: er hat Gott die Ehe gebrochen.

* * *

Ihr nennt Gott euren Vater. Fühlt ihr euch auch ohne ihn „verwaist"? Brechet doch mit der elenden Phrase! Eurem Vater verschliesst ihr den Mund, sobald er euch auf den richtigen Weg weisen will, fühlt euch mündig, sobald er Vaterrechte geltend machen will. Was kein Kind sich seinem Vater gegenüber erlaubt, erlaubt ihr euch gegen Gott. Gott ist euch mit seinen Lebensforderungen der schlimmste Feind, der euch in den Lebensweg treten könnte (Hos. 14). Wäre das nicht der Fall, der Weg zum Sinai wäre nicht so verödet.

* * *

Hast du dich einmal entschlossen, dein Leben aus Gott zu begreifen, — und dazu musst du kommen — dann wirst du kein höheres Streben kennen, als immer inniger dein Leben mit Gott zu verknüpfen, dass es als Ausstrahlung seines Willens sich darstelle. Das heisst Gott erkennen. Diese Erkenntnis reicht dir nur der Sinai. Sinai muss sein. Dein Streben wird sein, dem Sinaigipfel immer näher zu kommen. Und du wirst verstehen, wenn Prophetenwort (Jer. 9) dir zur Devise setzt: „nicht rühme sich der Weise seiner Weisheit" — denn was soll sie ihm, „nicht der

Held seiner Kraft" — denn was soll sie ihm, „nicht der Reiche seines Reichtums" — denn was soll er ihm, „wohl aber rühme er sich, wenn er im Streben, mich zu erkennen, immer weiter gelangt" — denn das verleiht seinem Leben Inhalt.

* *
*

Solange Menschen nicht Gott sind, werden sie nimmer imstande sein, göttliche Absichten aus sich heraus zu erahnen. Wer nicht Gott aus der Schöpfung und aus seinem Leben streicht, wird früher oder später mit unabweisbarer Notwendigkeit nach göttlichem Offenbarungswort sich sehnen müssen. Deshalb begnügen sich Propheten, Menschen zu entgöttern und die Ohnmacht menschlichen Verstehens und Könnens zu erweisen. Propheten entgöttern den Menschen (Jer. 16) und machen Raum für Gott. Sie rauben dem Menschenwort göttlichen Charakter und machen Raum für Gotteswort. Damit bahnen sie den Weg zum Sinai. Der entgötterte Mensch muss zum Sinai streben.

* *
*

Zu dieser Entgötterung des Menschengeschlechts reicht aber Prophetenwort nicht aus. Es bedarf dazu einer tränenreichen Geschichte, denn nur schwer und widerstrebend entschliessen sich Menschen, Götterrechten zu entsagen. Solange das nicht der Fall ist, wird es Sinaiverächter geben, wird aber auch der Jammer und die Öde in der Menschenbrust nisten. Wer das alles nicht mitmachen will, wird für Prophetenwort Verständnis haben und auf Erfahrung am eigenen Leibe verzichten.

* *
*

Jedes Kind der Schöpfung sehnt sich nach dem Licht, bis zum letzten Grashalm, der dem Lichte sich zukehrt. Menschen allein glauben, das Licht entbehren zu können, oder sind vermessen genug, den Versuch nicht als gescheitert anzusehen, von dem Licht leben zu können, das sie in ihrer eigenen Brust entzünden. Dafür schaut ihr Blick auf eine Erde, und da herrscht Not und Finsternis, und sie selber von Drangsal ermüdet, hinausgestossen in Dunkelheit (Jes. 8) — Und mitten in einer Welt, in Finsternis getaucht, wandelt ein Volk und schaut das Licht

(Jes. 9) — Sinaiflammen leuchten ihm. Wer Lust hat, vertausche dieses Licht mit dem fremden.

* * *

„Wer Wind sät, erntet Sturm" (Hos. 8) — davon weiss die Geschichte der Menschheit zu erzählen. Nur aus Gottes Hand sind die Saaten zu holen, die, in den Acker des Lebens gestreut, auf Früchte hoffen lassen (das. 10). Prüfet die Saat, die ihr in die Furchen der Zeit streut. Ist sie wirklich keimfähig, dass ihr die Sinaisamen schnöde von der Hand weisen dürft?

* * *

„Wer hat je den Gottesgeist ergründet?" (Jes. 40). Alle Erscheinungen einer wundererfüllten Schöpfung offenbaren dir Gottes Geist. Solange menschlicher Forschergeist auch nicht einer einzigen gesetzlichen Erscheinung auf den Grund gekommen, solange er nicht Antwort auf das „Warum" auch nur eines einzigen Gesetzes gefunden, sind Propheten berechtigt, es als wahnsinnige Vermessenheit zu betrachten, wenn Menschen noch immer nicht aufhören wollen, ihrem eigenen Leben Gesetzgeber zu sein! Ihr Leben gehört in das Leben der Schöpfung. Auch nur ein Schritt, der den Weg verlässt, den ihr Leben nach göttlicher Absicht zu wandeln berufen ist, zerstört die Harmonie einer wunderbaren Schöpfung.

* * *

Um dem Sinai sich zu nähern, bedarf's nicht des gläubigen Gemüts. Dich hat Natur und Menschenleben ergründende Vernunft zum Sinai zu führen! הן ישׂכיל עבדי (Jes. 52).

* * *

Was sollst du mit deinem Leben? Gibt es für dich ein Anderes, als mit jedem Atemzug deines Seins göttlichem Willen zu entsprechen? Propheten rufen dich auf, ob du eine andere Lösung der Lebensfrage gefunden! Freilich, wenn du für Lebensfragen kein Interesse hast, dann kannst du auch leben, ohne nach Antwort zu hungern. Diesen Hunger setzen Propheten voraus. Wenn er vorhanden ist, reichen sie Brot dir, auch Wasser, Wein und Milch (Jes. 55) — aus Gottes Hand. Sein Wort allein vermag dich zu nähren. Sie warten, ob du was Besseres an seine

Stelle zu setzen vermagst. Bis zum heutigen Tag ist es nicht gelungen. Propheten scheinen recht zu behalten.

* * *

Siehst du, weshalb Propheten die Offenbarung göttlichen Wortes nie Gegenstand des Glaubens sein konnte? Sie bitten dich nicht, flehen dich nicht an, der Göttlichkeit sinaiitischer Offenbarung Glauben zu schenken! Lass es bleiben, wenn du den Mut hast! Versuch zu leben, ohne Sinaiwort zu vernehmen! Wenn du dumpf hinbrütest, wirst du es können. Wenn du das ablehnst, wirst du nach Lebensantwort dich sehnen. Du wirst dich vielleicht berauschen, um leben zu können.

Der Rausch ist dir die Sinnesfreude. Und sie zeigen sie dir, wie sie taumelnd durchs Leben gehen, ums Haar die welke Blume, an der fahlen Lippe den schäumenden Kelch. Sie weisen aber auch den Anblick der Trunkenen in ihrer Entwürdigung: den Unflat, den Schmutz, der ihren Lebenstisch deckt (Jes. 28). Setz dich zu ihnen, wenn es dich gelüstet.

Der Rausch ist dir der Besitz. Unzählige opfern ihm ihr Leben. Sie beten ihn an und vergöttern die Mächte, die ihn erschliessen. Propheten aber meinen, dass Menschen sich selber preisgegeben haben, sobald sie Göttern von Gold und Silber Weihrauch streuen.

Der Rausch ist dir die Lebenslüge. Gegen sie kämpfen Propheten an. Du sollst dich nicht belügen. Du hast ein Recht, klar und wahr zu schauen. Propheten räumen dir die Hindernisse hinweg, die dir den Ausblick auf den Sinai rauben.

* * *

In dessen Leben die Gleichgültigkeit gegen das Gotteswort, der Leichtsinn der Lebensauffassung lebt, hat kein Recht, Kindern das Dasein zu geben (Hos. 9). Dies Recht will erworben werden. Erst wenn du an deiner eigenen Lebensertüchtigung gearbeitet und dich zur Lebensklarheit hindurchgerungen, darfst du Kindern das Leben schenken. Denn nur dann kannst du deinen Kindern Nahrung reichen. Dein Kind hat Anrecht auf Lebensbrot. Es darf an dich mit der Frage herantreten: warum hast du mich geboren? Du bist ihm Antwort schuldig. Weh, wenn dich einst sein stiller

Vorwurf trifft, dass du ihm leichtsinnig das kostbarste Vätererbe vorenthalten hast! — Ihr habt euch selber entwurzelt und seid schuld, wenn eure Kinder, die ihr geboren, elend verkümmern. Wen schauderte es nicht vor solcher Lebenstragik?

* * *

Propheten waren sich recht wohl bewusst, dass sie den Beifall gar vieler Kreise gefunden hätten, wenn sie „dem Wein und dem Rauschtrunk" (Mi. 2) das Wort gesprochen hätten. Aber dann wären sie nicht Lebensführer gewesen. Sie gehörten nicht zu den Männern, die „den Frieden künden, sobald ihre Zähne was zu beissen haben" (das. 3). Sie wollen dir den wahren Frieden und das wahre Leben bringen. Es fragt sich nur, ob du dich danach sehnst.

* * *

Propheten ist die Welt eine Öde (Jes. 40) — solange von den Menschen der Pfad nicht betreten wird, der zu Gott führt. Menschen können sich nicht aus eigener Kraft das Paradies auf Erden schaffen. Du glaubst nicht an die Möglichkeit einer Paradiesesseligkeit? Wisse: du hast nur die Wahl zwischen Paradies und Hölle! Gottes Wort schafft Paradies. Menschengesetz kann die Hölle nicht bannen. Du glaubst es nicht, glaube deiner Erfahrung.

* * *

Menschen brauchen einen Halt, um leben zu können. Prüfe ernst, was dir bis zum heutigen Tag von Menschen geboten werden konnte, und es soll mich Wunder nehmen, wenn über dich nicht „Hewel"-Gefühl (Jer. 16) kommt, und du nicht einsiehst, dass Menschen vergebens sich mühen, ihrem Leben selber den Halt zu geben.

Du willst mit deinem Leben einem höchsten Gedanken dienen. Frage deine vermeintlichen Lebensführer, ob sie dir diesen Gedanken nennen können, ohne dass du fragst: Weshalb? Und solange sie dir darauf keine Antwort geben können, sprichst du mit dem Propheten (das.): „nichts Förderndes ist daran". Die Leere starrt dir entgegen. Nur wenn Gott dir Führer ist, darfst du dich beruhigen, wenn du auf das Weshalb aus seinem Munde keine

Antwort erhältst. Er weiss es. Du bist aber nicht Gott, brauchst und kannst es vielleicht gar nicht wissen. Dir genügt, dass Gott es weiss. Du fragst nicht: weshalb.

* * *

Vom Sinai geht der Lebensquell aus. Menschen brauchen hn. Du zweifelst? Sieh um dich und erkläre mir, warum verstehen bis zum heutigen Tag die Menschen nicht, die „Oede" ihres Lebens in den Gottesgarten zu wandeln. Warum gleicht ihr Leben dem Glutboden, der salzigen Steppe, wo kein Leben gedeiht?

Menschen aber sollen mit ihrem Leben wurzeln. Den dazu geeigneten Boden können sie sich nicht selbst bereiten. Glaubst du nicht der Logik des Gedankens, dann musst du der zwingenden Logik der Erfahrung Glauben schenken. Nur in den Boden, der getränkt ist vom „ewig lebendigen Quell", senk' die Wurzeln deines Lebensbaums, senk ihn tief ein, und mit einem Male wird dein Leben Halt gewonnen haben, dein Baum wird grünen. Früchte tragen — und die dorrende Glut nicht zu fürchten brauchen, die bis zum heutigen Tag noch immer dem auf andern Boden gepflanzten Baum die Früchte geraubt. Dich wird kein Sturm zu entwurzeln imstande sein. (Jer. 17.) Diese Kraft kommt dir von Gott. Diese Kraft ist sein Wort. Solange Menschen dies Gotteswort sich nicht selber erfinden können, müssen sie es aus Gottes Hand empfangen.

* * *

„Alles Fleisch gleichet dem Gras — und es dorret das Gras, denn der Geist Gottes weht dagegen" (Jes. 40). Jede Macht auf Erden muss sich vor allem vergewissern, dass sie mit ihrem Streben dem göttlichen Willen dient. Denn weht der Gottesgeist dawider, dann ist, was eben noch in Machtfülle prangte, dorrendes Gras. Dieser göttliche Wille kann nimmer erahnt, erraten werden. Er muss vernommen werden.

„Alle Liebe gleichet der Feldblume — und es welkt die Blume, denn der Geist Gottes weht dagegen" (das.). Die herrlichste Blüte menschlicher Kultur ist die Liebe. Sie krönt die menschliche Tat und haucht menschlichem Sein Leben ein. Aber nimmer können Menschen sich selber beleben. Es geht nicht an, dass sie

diese herrlichste Blume dem Gottesgarten entwenden, sie auf eigenem Boden pflanzen und sich ihrer Kraft freuen. Sie gedeiht nur auf Gottesboden. Denn auch sie welkt, sobald der Gotteshauch dawider weht. Diese Blume gedeiht lebenskräftig nur auf dem Sinai.

* * *

Kein Menschengriffel kann an Kraft mit den wuchtigen Strichen sich messen, mit denen Propheten dir (Hab. 2) die dämonische Grösse eines Welteroberers zeichnen — aber auch die furchtbare Öde seines Lebens, die nur Täuschung und Rausch ihm verdeckt. Und daneben steht das eherne Wort: „Der Gerechte aber lebt durch seine Hingabe an Gott“! Wen packte da nicht die Sehnsucht, das Leben zu erringen, das nicht in den Palästen der Könige, nicht auf den Märkten weltumspannenden Fleisses zu gewinnen ist, sondern nur in stillem, unverzagtem Streben nach Gottes Nähe dir winkt? Auf solchem Weg kannst du den Sinai nicht verfehlen. —

* * *

Ich blättere in den Prophetenbüchern. Vergebens suche ich ach einen Worte, das unserem „irreligiös“ entspräche. Dafür ber kommen auf allen Seiten Worte vor, sie entsprechen unserem: oh, ungebildet und gedankenlos, leichtsinnig, genusssüchtig. ropheten haben damit ausgesprochen, was die meisten auf ihrem ebensweg dem Sinai entfremdet. Welcher Jude aber möchte roh nd ungebildet sein? Der Irreligiösität geziehen werden verleiht ar Bildungsanstrich, und Religiösität führt noch lange nicht zum inai. Fluch solchen Worten!

* * *

Menschen müssen „Schüler Gottes“ (Jes. 54) werden! Bist u davon durchdrungen — und es gibt für dich keine andere Erägung — dann führt dich der Weg schliesslich doch zum Sinai. enn nur dort belehrt Gott seine Menschen.

* * *

Von Gotteserkenntnis sprecht ihr, und wendet der Thora den ücken? Vergebens forscht ihr, das Gute in eurem Leben zu entecken: ohne Thora ist doch schliesslich Gold und Silber euer

Gott. Wundert euch nicht. G o t t reicht euch, was euch gut ist. ihr aber verschmäht es (Hos. 8.).

* * *

Willst du ein Bild haben für das Unterfangen der Menschen, sich selber den Lebensquell zu erschliessen? Menschen graben Cisternen und schütten Wasser hinein und machen sich weise, das wäre nun frischsprudelnder „ewiger Quell“ und müssen noch immer die niederdrückende Erfahrung machen, dass die Cisternen nicht einmal fest genug gefügt sind, um das Wasser zu halten. Vor ihren Augen zerfliesst das Wasser, und der alte Durst bleibt. Du aber weisst es und bist nicht gewillt, den törichten Versuch immer wieder mitzumachen (Jer. 2).

* * *

Propheten fordern von dir, dass du die Güter, die du dir sammelst, nach ihrem Gehalte bewertest. Das ist geboten, wenn du Anspruch auf Vernünftigkeit erheben willst. Du häufst Silber und Gold. Weshalb? Lebst du, um es in dieser Kunst recht weit zu bringen? Auch das Wissen, das du dir mehrst, kann dich nicht befriedigen, so lange es Selbstzweck ist. Man lebt doch nicht, um zu lernen. Auch die Liebe, die du übst, und die Gerechtigkeit, die du vertrittst, kann dir Lebensinhalt nicht bringen. Du kannst deinem Leben nicht Inhalt geben, so lange du das Leben nicht begreifst. Gott allein begreift es. Er hat es dir gegeben. Er braucht es. Du musst von ihm verlangen, dass er dir den Weg weise, auf dem dein Leben sich zu entwickeln bestimmt ist. Du kannst es nicht selber. Sinai muss sein, so wahr Gott ist! „Höret auf mich, und geniesset das Gute“ (Jes. 55) sprechen Propheten mit unwiderleglicher, zwingender Wahrheit.

* * *

„Es ist unnütz, Gott zu dienen, welchen Nutzen bringt es denn?“ (Mal. 3) — das ist doch letzten Endes die Kernfrage. Sie entscheidet, ob der Weg zum Sinai dir wirklich eine Lebensangelegenheit bedeutet, oder nur dann Gegenstand ernster Erwägung dir ist, wenn durch ihn deine „Carriere“ nicht gestört wird. Alles hängt daher davon ab, ob du zu den Erbärmlichen dich zählen willst, die nur dann gewillt sind, Lebensfragen Raum in ihrem

Leben zu gönnen, wenn mit ihnen Magen- und Lustbefriedigung zu gewinnen ist.

* * *

„Wer noch Empfindung hat für die Reinheit für die sittliche Weihe, zu der das Leben der Thora den Juden erziehen will, der wird keine Sehnsucht haben nach dem „Jauchzen der Völker" (Hos. 9). Damit aber schwindet der Hauptreiz, der dich dem Sinai zu entfremden droht. Sei nicht genusssüchtig, und der Ernst in dir wird dich befähigen, dich zur Wahrheit der Sinailehre durchzuringen.

* * *

„Sättigung finden sie an meinem Gut" (Jer. 31). Propheten warten, bis du hungrig bist. Und du wirst es werden, denn du findest nirgends Sättigung. Du wirst versuchen, ob das Brot, das deine Väter dir aus Gottes Hand reichen, dich nicht zu sättigen vermag. Und empfindest du dann Sättigung, sollte dann wirklich etwas in der Welt imstande sein, dir das Brot zu rauben, damit du wieder darbest? Du wirst „über Getreide, Most, Öl und Rinderfülle zum Gute Gottes streben". „Deine Seele gleichet dann einem getränkten Garten", und „du darbst nicht mehr". Auf der „Höhe Zions" findest du diese Sättigung und Freude. Dort reicht man dir aber Sinaibrot. Es ist alt und doch ewig frisch.

* * *

Machen euch nicht stutzig die immerwiederkehrenden Worte der Propheten, die von der übermächtigen Kraft reden, die dem in Zion niedergelegten Sinaiworte innewohne: es zermalme Berge und zerstreue Hügel gleich Spreu? — Ihr seid doch sonst vorsichtig. Prüfet doch gewissenhaft ihre Worte, und ihr findet euch auf dem Weg zum Sinai.

* * *

Gott ruft dich auf, seinen Schabbos auf Erden zu wahren. Er sei dir die Wonne und das heiligste Gut. Denn seine Frucht ist die Liebe: du wirst Armen dein Brot brechen, Nackte bekleiden, deinem Fleisch dich nicht entziehen und die Seele des Darbenden sättigen. Gott heisst dich ein Leben der Liebe leben. Gott führt dich und sättigt mit Wonne dein Leben. Dein Leben hat

Inhalt. Du förderst deinem Gott das von ihm gewollte, von ihm begriffene Werk. Du brauchst die Oede deines Lebens nicht mit Scheinforderungen zu verhüllen. Dein Leben gleicht einem reichgetränkten Garten. Dein Wasser versiegt nicht. Gottes Herrlichkeit nimmt dich einmal auf. Du fürchtest den Tod nicht. Du kennst ihn nicht in deinem Leben, du kennst ihn nicht im Grabe (Jes. 58). Nur wenn du Lebensoffenbarung Gottes besitzest, hören diese Worte auf, Phrasen, täuschende Phrasen zu sein. Solche Worte vernimmst du nur vom Sinai. Ehe du mir das nicht widerlegen kannst, bewundere ich deinen traurigen Mut, wenn du den Vätern nicht zum Sinai folgst.

* * *

Hast du, ehe du das Sinaiband zerreissest, auch klar erwogen und tief durchdacht das Prophetenwort (Sech. 8): Noch werden Völker kommen und Bewohner vieler Städte und werden sprechen einer zum andern, lasst uns gehen, Gott Zebaoth suchen, anflehen das Angesicht Gottes; und werden in ihrer Sehnsucht erfassen die Gewandecken eines jüdischen Mannes und sprechen: wir wollen mit euch, denn wir haben vernommen, Gott ist mit euch —

Dir selber bist du es schuldig, den gewaltigsten Geistesfürsten deines Volkes schuldest du es, erst diese Worte zu verstehen, ehe du deine Wege von den ihren trennest. Sie haben sie verstanden, deshalb konnte auch nichts in der Welt sie veranlassen, dem Sinaiwort die Treue zu brechen. Du aber giebst dir nicht einmal Mühe, ihre Worte zu begreifen. Urteile selber, welch Geisteskind du bist, wenn du so handelst!

Zum Sinai weist Prophetenwort und verheisst mir: „ich lasse dich das Erbe deines Vaters Jakauw geniessen" — Deine Väter haben Offenbarungswort Gottes in ihrem Leben vernommen. Deshalb vermochten sie zu leben. Für dieses Offenbarungswort sind sie in den Tod gegangen, denn was hätte ihnen Leben ohne dieses Gut gegolten. Sie reichen dir dieses Erbe und weisen dich zum Sinai. Wenn du das Erbe der Väter nicht roh verschmähen, nicht gedankenlos in den Staub zerren willst, musst du ein Leben nachweisen, das diesem Leben an Inhalt gleichkommt. Erst dann darfst du sprechen: ich brauch der Väter Erbe nicht!

— Als Jude geboren werden giebt die Verpflichtung, zum Sinai zu pilgern und nicht zu ruhen, bis du Gottesstimmen vernimmst. Einer nichtjüdischen Welt muss durch geschichtliche Erfahrung die Sehnsucht nach göttlicher Lebensoffenbarung kommen. Sie wird sie einst in Zion vernehmen. Dir aber reicht tausendjähriges Vätererbe, reicht das Lebensvermächtnis von Tausenden gewaltiger Lebensheroen dieses Buch als göttliches Lebensbuch — du schaust gedankenvoll in eine Welt voll Jammer und Finsternis und hast den Mut vorzugeben, ein besseres Lebensbuch dein eigen zu nennen als das vom Sinai dir gegebene! Solltest du vielleicht gar ohne Lebensbuch zu leben vermögen? Dann will ich es dir glauben. Du roher, ungebildeter Mensch!

* * *

„Auf dem Zionsberg winkt Rettung" — immer wieder erheben Propheten (Jo. 3. Obad. Jer.) diesen Warnruf. Verfügt ihr bereits über solche Lebenserfahrung, ist der Jammer der Welt so nichtssagend, dass ihr den Mut haben könntet, diesen treu und ehrlich gemeinten Rat in den Wind zu schlagen? Wollt ihr nicht wenigstens versuchen, ob nicht doch ein Körnchen Wahrheit an diesem Worte ist?

* * *

Du willst an Offenbarung glauben, möchtest gerne glauben können, dass du mit dem Buche in deinen Händen Verkündigung göttlichen Willens, göttlichen Fingerzeig für dein Leben besitzest — Lies den Satz: „die Armen, die Dürftigen, die nach Wasser suchen, und es nicht finden, deren Zunge in Durst vergeht, ich Gott werde sie erhören, der Gott Israels verlässt auch sie nicht" (Jes. 41) und wenn du diese Worte tief durchdacht hast, und es dir klar wird, wie arm und dürftig sich Menschen ohne Lebensoffenbarung fühlen müssen, und in Lebensöde nach dem Trunk Wasser vergebens schmachten, der ihre Seele zu erquicken vermöchte, dann wirst du nicht gewillt sein, deinen Reichtum von dir zu werfen und die Quelle mutwillig zu verschütten, aus der Lebenswasser dir strömt. Du wirst diese Urkunde fest halten, weil du ohne sie bettelarm wärst und dem Verschmachten verfielest, und wirst deinen Vätern danken, die sie dir vom Sinai geholt.

Du wirst nicht mehr sprechen: lehr mich an Offenbarung glauben, du wirst vielmehr sprechen: lehr mich, wie man leben kann, ohne Offenbarung zu besitzen! —

Du bist sehend, bist frei, in deinem Leben tagt es, weil du Gotteswort besitzest, mit Gottes Auge schaust, und von seinem Worte dein Leben beherrscht sein lassest — Wisse, danach werden „meerferne Völker sich einst sehnen".

Gehe hin: „öffne blinde Augen, führe Gefesselte aus Kerker heraus, und aus Gefängnis die im Finstern Schmachtenden" (Jes. 42).

* * *

Propheten erschliessen uns den Blick für das Welttheater. Unser Ohr vernimmt das Weh, das von den Enden der Erde aufsteigt. Dieses Weh ist historisch beglaubigt. Das Ohr der Gegenwart vernimmt es. Keine leugnende Lippe vermag es zu mildern. In der einen Hand hält der Prophet die Urkunde, von der Heilung ausgeht: Friede und Seligkeit. In der anderen den Kelch mit dem Rauschtrank (Jer. 25). Noch greifen Völker immer wieder zum Rauschtrank, schlürfen ihn in sinnloser Gier und taumeln und fallen — — Die Geschichte wird endlich doch zur Lehrmeisterin werden.

* * *

Nur der Bote, der die Kunde bringt, dass Zions Gott Herrscher geworden, dass eine Welt sich danach sehnt, willig das Offenbarungswort Gottes zu vernehmen, wird auch Herold sein für den Anbruch des Friedens auf Erden (Jes. 52), und dass Menschen das Gute und das Heil gefunden. Wer möchte nicht solcher Botschaft mit seinem Leben dienen?

* * *

Nacht auf Erden. Kriegsrosse durchstürmen sie. Gott der „Kriegsmann" aber steht ruhig bei den Myrten in schattiger Meerestiefe. Er eifert für Zion mit mächtigem Eifer (Sech. 1) — Du aber willst Zion verlassen und der Botschaft jener glauben, dass „bewohnt die Erde und ruhig sie sei"? Keinen Fleck Erde ausser Zion findest du, wo Menschen im Frieden zu leben vermögen!

* * *

Ganze Kapitel schildern den Kampf der Völker wider Jeruschalaim. Die Tragik der Weltgeschichte ist die Tragik des Einzellebens. Die Weltgeschichte kannst du allein nicht gestalten. Aber deinen Frieden kannst du mit Jeruschalaim schliessen. Der Jammer der Geschichte weist dir den Weg, auf dem du ihn finden kannst. Willst du zum Sinai gelangen, dann musst du Geschichte lesen.

„An dieser Stätte verleihe ich Frieden", spricht der Prophet (Chag. 2), und heisst unsern Blick in die von grauenvollen Erschütterungen erfüllte Weltgeschichte sich senken. Solange die Menschheit sich nicht zur Wahrheit bekennt, der das Heiligtum dient, wird sie vergebens nach Frieden sich sehnen.

Das Heiligtum aber fordert Offenbarung Gottes im Menschenleben, damit das Leben des Menschen in Gott seine höchste Vollendung erlebe. Wenn du für dich in einer friedlosen Welt den Winkel dir erspähen willst, wohin der Friede sich geflüchtet, dann musst du früher oder später zum Sinai kommen. Deshalb warten Propheten, bis die Friedenssehnsucht dir kommt — die wahre. Aber nur ein Teil der Menschen, die von Frieden sprechen, empfinden Sehnsucht nach Lebensfrieden.

* * *

Der Fluch geht aus über die Erde. Denn eine Buchrolle fliegt zwischen Himmel und Erde (Sech. 5). Menschen lesen sie nicht, leer ist sie ihnen. Ihre Grösse entspricht dem Heiligtumsmass, doch Menschen brauchen kein Heiligtum. Solange lastet der Fluch auf Erden. Willst du den Segen?

Solange Menschen Gott mit ihrem Leben das Heiligtum nicht bauen, giebt es „keinen Lohn für Menschen, keinen Lohn für ihr Mühen, keinen Frieden dem Eingehenden, dem Ausziehenden, und Menschen stürmen wider Menschen" (Sech. 8) — Kannst du dies Prophetenwortent kräften, nur dann gehen icht den Weg zum Sinai!

* * *

Meinst du wirklich, Gott habe seine Menschen zum Leben berufen, dass sie sich mörderisch gegenseitig zerfleischen? Wenn du von Gott erfüllt bist, aus Gott nur dein Leben zu begreifen vermagst, musst du an den ewigen Frieden nicht nur glauben,

du musst an seiner Herbeiführung mit aller Kraft arbeiten. Wann wird Friede sein, wann die Schwerter in Sensen sich wandeln? Gott muss „zur Krone, zum Diadem" werden: Menschen dürfen keinen grösseren Stolz kennen, als mit ihrem Leben Gott zu dienen; Gott muss zum „Geist des Rechts werden und selber zu Gericht sitzen": Gott muss Quelle jedes Rechts werden, jede Rechtssprechung von Gott ihre Berechtigung sich holen; Gott muss zur Macht werden" (Jes. 28): Gott muss aufhören eine Phrase zu sein.

Gott ist für dich keine Phrase, und du willst den Frieden — dann hol du von Ihm dir dein Recht, von Ihm deine Kraft, und ich will abwarten, ob du um den Sinai herumkommst. Entweder Sinai oder blutgetränkte Schlachtfelder, ewige Gottesoffenbarung oder immer wiederkehrende Kriegsproklamationen — ein drittes gibt's nicht!

* * *

Viele Völker werden einst gehen und werden sprechen: lasst uns hinaufziehen zum Gottesberg, zum Hause des Gottes Jakauvs, dass er uns lehre von seinen Wegen, dass wir wandeln in seinen Pfaden (Jes. 2). — Mit ergreifender Selbstverständlichkeit wird da ein Ziel verkündet, dem alle Geschichtsentwicklung zustrebt. Es kann nicht anders sein. Was der einzelne nicht vermag, auch Völker, und wären sie noch so mächtig, vermögen es nicht. Der einzelne muss Gottes Lebenswort vernehmen, wenn er leben will, und im Völkerleben sollte nicht auch Gott allein Leben spendend sich erweisen?

Gehet durch die Welt, und sehet euch um, wo Menschen ihr Wasser in Freuden schöpfen — sie graben vergebens nach dem Freudequell. Die Heilquellen springen nur am Sinai! (Jes. 12).

* * *

„Alles Fleisch wird einst kommen und sich mir hinwerfen" (Jes. 66). Bis dahin durchwandert ihr die Zeiten und bauet eurem Gott den Altar und weihet ihm euer Leben. Sein Wort weist euch den Weg. Und fragt einer aus eurer Mitte, was euch denn veranlasst, dieses Lebenswort aus Väterhand hinzunehmen, was euch denn Bürge sei, dass dieses Wort Gotteswort sei? Ihr sprechet: Väter reichen es uns aus der Vergangenheit. Ihr teuerstes Vermächtnis ist es. Geblutet haben sie für es. Denn sie

wollten leben. Und wollten es ihren Enkeln vererben, dass auch sie leben. Die Väter holten es vom Sinai.

Du glaubst es nicht? Dein Volk hat dich belogen? Dann lass es liegen und geh ohne es durchs Leben. Für uns bist du verloren. Denn du vermagst nicht zu leben. —

Nein, nicht so: Nimm es auf aus der Väter Hand, vernimm es als Gotteswort vom Sinai her, und dann öffne dein Auge und in die Vergangenheit blick zurück und in die Gegenwart schau hinein, und wenn du erschauernd zurückbebst vor dem Anblick der „Leichen", die den Boden decken — Menschen sind's, die leben wollten ohne mein Wort — und du erschüttert zurückschreckst vor dem Moderhauch, der ihrem Leben erströmt, dem „Feuerbrand", der ihren himmelstürmenden Lebensbau noch immer in Asche gelegt (Jes. das.) — und du vergebens nach dem Führer schaust, der dich durch's Leben führt, vergebens nach dem Quell gräbst, dem Lebenswasser entströmt, dann wirst du selig die Urkunde mit Händen fassen, und aus ihr Licht und Leben und Frieden dir lesen, und wirst mit ihr im Arme vor den Sinai treten und bebend die Worte stammeln: Sinai muss sein, wenn ich leben will, Sinai muss sein, wenn Gott nicht den Jammer will, Sinai muss sein, wenn eine Welt nicht in Aschenbrand verglühen soll!

Dann war dein Leben der Weg zum Sinai. Dann hast du den Weg zum Sinai dir erkämpft. Und Propheten grüssen Dich als den Ihren. Du hast ihre Worte verstanden.

* *
*

Ergreifend wissen dir Prophetenblätter den Zusammensturz mächtiger Kulturstaaten vorzuführen: in dein Ohr dringt das Weh getäuschter Hoffnung, der Schmerz todesschauriger Nichtigkeitserfahrung, mit der noch immer Menschenwahn den Versuch zu büssen hatte, das Leben auf sich selber gründen zu wollen. In das Weh einer grossen Welt mischt sich die tränenvolle Klage der Glieder deines Volkes: auf dem Weg nach der Heimat sind sie, auf dem Weg nach dem Sinai — Zion suchen sie; liessen sich locken und gleichen nun einer verirrten Herde, die ihren Hirten sucht, Verirrten, die nach Heimstätte sich sehnen (Jer. 50) — — Wenn die Geschichte der Menschheit sich dir also erschliesst, dankst du

deinen Vätern, dass sie die Urkunde dir reichen, die vor jammervollem Weh dich verschonen will.

Was wirst du wohl dem Gedankenlosen, dem Leichtsinnigen erwidern, wenn er sie dir aus der Hand wird reissen wollen? Man verlässt doch sonst nur die Fahne des Besiegten und rettet sich vom Schiff, das Schiffbruch gelitten. Hat die Sinaifahne, die euren Vätern Jahrtausende vorangeweht, nicht die glänzendsten Siege errungen, haben nicht unter ihrem Zeichen die gewaltigsten Lebenskämpfer Kraft zu heroischem Todesmut gewonnen, hat nicht ihr Lebensschiff die Väter durch alle Stürme der Zeiten sicher hindurchgetragen — was doch veranlasst euch, dieser Fahne treulos zu werden, in erbärmlicher Roheit mit Füssen sie zu treten und das stolze Schiff fluchtähnlich wie ein untergehendes Wrack zu verlassen?

Haben denn die Fahnen, denen ihr zueilt, sich bereits bewährt? O, über den Leichtsinn, über die erbärmliche Gedankenlosigkeit!

Hat Prophetenwort (Mi. 4) nicht recht, wenn es euch zuruft: „Mögen alle anderen Völker ein jedes im Namen seines Gottes gehen, wir aber wollen im Namen Gottes, unseres Gottes, wandeln bis in die uns verhüllte, aber gewisse Zukunft“ —

Du blätterst Prophetenbücher, und aus jeder Zeile spricht dir ihr heiliger Wille, dir Führer zu sein auf dem Weg zum Sinai. Und zu ihnen tritt dann vor allem das Buch des göttlichen Sängers: sein Lebensbuch ist's, in das er hineingesungen hat jeden frohen Sieg, hineingeweint hat jede hinfällige Schwäche, die er in seinem Leben entdeckt hat auf dem kampferfüllten Weg zum Sinai. Wie er sich den Weg dahin erkämpft, wie er dem Ziele immer näher gekommen, davon wissen seine Lieder dir zu erzählen. Sie wollen dich innig mit deiner Thora verknüpfen. Sie soll dir nicht als Bürde von deinen Eltern auferlegt werden. Du sollst sie umarmen und in ihr alleinige Lebensmöglichkeit grüssen.

An Propheten reihen sich Tanaim, Amoraim, Geonim und Führer: Tausende und abermals Tausende — Keine Literatur auf Erden vermag dir solche Geisteshelden an Zahl gleichzustellen!

Da war kein einziger, der sich nicht den Weg zum Sinai erkämpft hätte. Die Blätter deiner Geschichte wissen von ihnen zu erzählen. Der Weg zum Sinai war niemals leicht. Nicht erst in deiner Gegenwart führt der Weg an Irrungen vorüber, durch die eine fremde Kultur in Gegensatz zum Sinai dich stellt. Dein Jahrhundert hat kein einziges Problem aufgeworfen, das nicht zu allen Zeiten die Gemüter der Menschen beschäftigt hätte. Die Führer deines Volkes sind offenen Auges den Weg zum Sinai gegangen. Sie konnten nur am Sinai leben und haben ihr Leben von sich geworfen, wenn man die Sinaiseele ihnen rauben wollte. Denn ohne sie wäre ihr Leben doch kein Leben gewesen.

Ihr teuerstes Vermächtnis hältst du in Händen. Sie haben es dir in deine Wiege gelegt. Du wirst es nicht roh von dir werfen. Du wirst das Erbe antreten und es prüfend zu erkennen suchen.

Schewuoth hat dich aufgerufen. Vom Sinai flammt dir das Leben deiner Väter entgegen. Mosche steht noch immer auf der Höhe, in einiger Entfernung Ahron, die Priester dann, und am Fusse das Volk. Aus der Geschichte vernimmst du es: Wer von ihnen leben wollte, hat der Höhe zugestrebt. Du gehst nicht gleichgültig vorüber. Denn du willst leben.

Ein furchtbares Beben erschüttert die Welt. Laut ertönt Zions Klage. Aus Gottes Augen fliessen Tränen, sie gelten dem Leid seines Volkes. Deshalb erzittert die Welt (Berachoth 59). An uns ist's, Gottes Tränen zu stillen. Und dafür hättest du keinen Sinn?

J. Br.



Die Wurzel des Krieges.

Von Dr. iur. Isaac Breuer.

Fast zwei Jahre ist es nun her, dass der furchtbarste aller Kriege die Völker Europas zerfleischt und Europas Erde mit endlosen Strömen edelsten Blutes bedeckt. Vieles ist in dieser Zeit über die Ursachen und Veranlassungen der entsetzlichen Katastrophe geschrieben worden. Aber meines Erachtens ist die öffentliche Aufmerksamkeit viel zu wenig auf ein dem modernen Staat anhaftendes Begriffsmerkmal gelenkt worden, das als die juristische Wurzel des Krieges überhaupt, als gefährlichstes Hindernis für die allmähliche Verwirklichung des Friedensideals anzusehen ist: auf das Begriffsmerkmal der Suveränität.

Unter Suveränität des Staates versteht man die gänzliche Unabhängigkeit des Staatswillens von irgend welchen Faktoren, die nicht verfassungsmässig zur Bildung des Staatswillens berufen sind. Der Staatswille soll schlechterdings der höchste sein; in ihm soll die Allmacht des Staates ihren reinsten Ausdruck finden. Es giebt daher kein Merkmal, über dessen Integrität der moderne Staat mit solcher Eifersucht wacht, wie gerade das Merkmal der Suveränität: sie stellt geradezu das Wesen des modernen Grossstaates dar.

Historisch ist der Begriff der Suveränität ein Protest gegen den mittelalterlichen Staat. Der mittelalterliche Staat war nicht suverän, denn die Unabhängigkeit des Staatswillens war sowohl von inneren wie von äusseren Faktoren bedroht oder geradezu eingeschränkt. Was die innerstaatliche Organisation betrifft, so kennt der suveräne Staat keinen grösseren Gegensatz, als den mittelalterlichen Feudalstaat. Das Wesen des Feudalstaats besteht gerade in einer förmlich privatrechtlichen Belastung und dadurch verursachten Einschränkung des Staatswillens regelmässig zn Gunsten von Staatsuntertanen, die solchermassen als gleichberechtigte Rechtssubjekte dem Träger des Staatswillens gegenübertraten und seine Suveränität aufhoben. Andrerseits bedrohte die das ganze Mittelalter beherrschende spekulative Idee des römisch-deutschen Kaisertums und des römischen Weltpapstums von aussen her die Suveränität des mittelalterlichen Staates, da Kaiser sowohl wie Papst den Anspruch erhoben, höchste Richter der Christenheit zu sein, denen sich alle Staaten zu fügen hätten.

Als der Franzose Jean Bodin den Begriff des Staates einer neuen, grundlegenden Untersuchung unterzog und für ihn zum ersten Male bewusst und klar die Suveränität vindizierte, wollte er dadurch sowohl die internationalen Ansprüche von Kaiser und Papst, wie auch die innerpolitischen Rechte der Feudalherren zu Gunsten des

französischen Staatsoberhauptes entscheidend zurückweisen. Die Suveränität ist solchermassen als ein überaus taugliches Kampfinstrument in die Welt getreten, mit dessen Hilfe der moderne Staat mit seiner gegen Innen wie gegen Aussen gerichteten Unabhängigkeit errichtet worden ist. Die ganze, aus der Suveränität sich ergebende Machtfülle ist natürlich zunächst dem Fürsten zu Gute gekommen, dessen Person den Staat repräsentierte, Allenthalben ist jedoch im civilisierten Europa mittlerweile der Fürst organschaftlich in den Staat einbezogen worden; diesem und nicht dem Fürsten steht daher gegenwärtig die Suveränität zu. — —

Nicht nur die Geschichte der Natur, sondern auch die Geschichte der Menschen zeigt das Vorhandensein von rudimentären Ueberresten einstmals überaus wertvoller Organe, die anscheinend ihre ursprüngliche Funktion längst verloren haben und in ihrem jetzigen Bestand dem lebendigen Organismus nur noch zu Gefahr und Verderben gereichen. So geht es auch mit der Suveränität. Sie hat ihre ursprünglich wertvolle Funktion längst ausgeübt, indem sie den modernen Staat seiner mittelalterlichen Fesseln entledigt hat. Aber mit Beendigung ihrer historischen Mission ist sie nicht zugleich vom Schauplatz verschwunden. Sie spielt heute noch eine bedeutsame Rolle, wenn auch in sehr verschiedenem Sinn als wie ehedem. War sie einstmals ein Vehikel des Fortschritts, so ist sie gegenwärtig zur gefährlichsten Zufluchtstätte aller Geister geworden, die einer gedeihlichen Weiterentwicklung des modernen Staatsbegriffes von Herzen gram sind, in der Staatsidee der Renaissance vielmehr der Weisheit letzten Schluss für alle Zeiten erblicken möchten. Keinen gefährlicheren Feind hat die auf relative Verwirklichung der Weltfriedensgemeinschaft gerichtete Kulturbestrebung, als den verknöcherten Suveränitätsbegriff. In diesem Begriff liegt keimartig geradezu die logische Notwendigkeit des Krieges beschlossen.

Weil der moderne Staat, so argumentiert man, suverän ist, kann er keiner Rechtsgemeinschaft höherer Art unterworfen werden. Die seiner einzig würdige Art rechtlicher Bindung sei das vertragliche Rechtsverhältnis, das die Unabhängigkeit seiner Rechtspersönlichkeit gänzlich unberührt lasse; die modernen Staaten könnten höchstens in Rechtsverhältnissen internationaler Art zu einander stehen, nie aber dürften sie, ohne ihre eigenartige Würde zu verlieren, unter ein alle umfassendes Rechtssubjekt selbständiger Existenz einbezogen werden. Der suveräne Staat sei absoluter Selbstzweck. Seinem freien Ermessen müsse die Entscheidung wichtiger, an sein Leben greifender Fragen überlassen bleiben. Selbst die verpflichtende Kraft der Rechtsverhältnisse finde bei dieser Entscheidung ihre scharfe Grenze.

Setzt nun aber jeder Staat, gestützt auf seine Suveränität, sich selbst zum absoluten Selbstzweck und behält sich die gänzlich selbständige, lediglich interessegebotene Entscheidung seiner Lebensfragen vor, so folgt allerdings hieraus mit logischer Notwendigkeit die Alternative: Entweder Universalstaat oder Krieg. Dem Universalstaat mag die Suveränität im absoluten Sinne ruhig zugesprochen werden, denn sie findet keinen mit gleichen Ansprüchen auftretenden Gegner mehr, an dessen eigener Suveränität sie sich reiben könnte. So lange aber der Universalstaat noch nicht gegründet ist, bedeutet die von einer Mehrheit von Grossstaaten in Anspruch genommene Suveränität nichts anderes, als die Statuirung des rohesten Faustrechts im internationalen Verkehr als letzte und endgültige Instanz bei Aufkommen zentraler Lebensfragen zwischenstaatlicher Natur. So ist die juristisch-logische Konsequenz der Suveränität nichts anderes als der Krieg.

Ich sage absichtlich: die juristisch-logische Konsequenz! Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass wer das Begriffsmerkmal der Suveränität als „richtiges" Recht anerkennt, auch den Krieg als vollkommen normale, ethisch zu billigende Erscheinung mit in den Kauf nehmen muss. Nicht darauf kommt es an, ob man den Frieden liebt, ihn bis zur äussersten Möglichkeit wahren will und „nur wenn es gar nicht anders geht", zum Krieg als letztem Mittel greifen möchte, den man im übrigen als „furchtbares Unglück" beklagt; auch darauf kommt es ferner nicht an, ob man es für möglich hält, Zustände zu schaffen, die einen ewigen Frieden verbürgen oder ob man die menschlichen Verhältnisse für so fehlerhaft ansieht, dass sie den Krieg immer wieder von Zeit zu Zeit entbrennen lassen müssen: All diese Erwägungen treffen den prinzipiellen Kern des Problems, auf den es mir hier ankommt, in keiner Weise. Ich sage: juristisch betrachtet liegt nach der heute noch herrschenden staatsrechtlichen Lehre von der Suveränität die „Rechtfertigung" des Krieges weder in dem Vorhandensein einer Art von Notrecht (entsprechend etwa der civilrechtlichen Lehre vom Notstand und von der Notwehr) noch in der Unzulänglichkeit der irdischen Dinge überhaupt: Juristisch ist vielmehr der Krieg die schlagendste Aeusserungsform der Suveränität, die der moderne Staat eben nicht nur gegenüber seinen eigenen Untertanen, sondern auch gegenüber allen übrigen Staaten ständig in Anspruch nimmt; ist der Krieg, weit entfernt, eine Ausnahmeerscheinung zu sein, vielmehr die denkbar natürlichste Sache, über die sich nur wundern kann, wer das Wesen der Suveränität niemals mit voller Schärfe erfasst hat. Wer es grundsätzlich ablehnt, bei aufkommenden Streitigkeiten eine Instanz anzuerkennen, die, über den Parteien stehend, ihnen ihr Recht findet, wer es grundsätzlich ablehnt, in

Lebensfragen überhaupt je blosse Partei zu sein, dem bleibt selbstverständlich letzten Endes nichts anderes übrig, als mit dem Schwerte dreinzuschlagen, um mit Gewalt den Gegner von der Rechtmässigkeit des erhobenen Anspruchs zu „überzeugen". Die Kehrseite der Suveränität ist das Faustrecht.

Unter Faustrecht verstehe ich ein Recht, das nicht auf Grund prinzipiell kontradiktorischer Verhandlung von einer über den „Parteien" stehenden Instanz „gefunden", sondern das der Streitende aus dem Schreine seiner Brust herausholt und dem Gegner zur Anerkennung unterbreitet. Man halte mir daher nicht vor, dass ich etwa Recht und Rechtsverwirklichung mit einander verwechselte. Von Rechtsverwirklichung ist hier überhaupt nicht die Rede. Ein grosser Fehler, den die Friedensfreunde oft begangen haben, besteht gerade in dieser Verwechslung. Welch ungeheure Schwierigkeiten die Rechtsverwirklichung im internationalen Verkehr finden muss, bedarf keiner Begründung. Diese Schwierigkeiten haben aber mit der Suveränität als solcher nichts zu tun. Sie ergeben sich vielmehr vorwiegend daraus, dass man es beim internationalem Recht nicht mit Privaten zu tun hat, deren etwaiger Widerstand leichter zu brechen wäre, sondern dass es ungeheure Machtzentren sind, die unter Umständen dem Zwange des Rechts erst unterworfen werden müssten. Mag aber die internationale Rechtsverwirklichung noch so utopisch erscheinen, so ist dies noch lange kein Grund, gegen die prinzipielle Einbeziehung des internationalen Verkehrs unter den Rechtsbegriff irgendwie Front zu machen. Dass aber bis zum heutigen Tag nicht das Recht, sondern (prinzipiell) die Willkür unter den Staaten herrscht, daran trägt lediglich die Suveränität der Staaten alleinige und ausschliessliche Schuld. Ich leugne geradezu, dass die Beziehungen der suveränen Staaten zu einander irgendwie Rechtsbeziehungen sind. Habe ich oben von einem zwischen ihnen bestehenden vertraglichen Rechtsverhältnis gesprochen, so ist das nun hier zu berichtigen. Der Rechtsvertrag setzt das anerkannte Vorhandensein des Rechts voraus. Der freie Rechtsvertrag erhebt sich lediglich auf Grundlage des Rechts, das für ihn Raum gelassen, durch ihn weiter ausgebaut und den Einzelfällen angepasst sein will. Das Rechtsverhältnis besteht nicht kraft Uebereinstimmung der Parteien, sondern besteht, unter Voraussetzung dieser Uebereinstimmung, kraft Rechtens. Das Recht in seiner selbstherrlichen Hoheit kann niemals durch Verträge erstmals geschaffen werden, kann niemals seine Anerkennung prinzipiell erst von der Zustimmung der Parteien abhängig machen. Das Recht ist selber suverän und duldet keinerlei Suveränität neben sich. Das Recht verleiht auch niemals Suveränität, behält vielmehr diese ausschliesslich für sich

selber vor. Mit Suveränen weiss das Recht schlechterdings nichts anzufangen. Es kennt nur Rechtunterworfene. Wenn suveräne Staaten miteinander Verträge schliessen, so liegt in diesen Verträgen, da eben die Staaten suverän bleiben wollen und ihrer Umwandlung in Rechtunterworfene sich entziehen, lediglich der Ausdruck des Vorhandenseins tatsächlicher Willensübereinstimmung. Ihre Geltung schreiben diese Verträge nicht von einem über den suveränen Staaten stehenden Recht, sondern lediglich von dieser Willensübereinstimmung her. Es mag dann unanständig sein, das gegebene Wort zu brechen, der Wortbruch mag ethisch verwerflich sein: rechtswidrig ist er nicht. Wir haben bis heute kein internationales Recht, sondern im allerbesten Falle eine internationale Ethik. Das Recht lässt eben nicht mit sich spassen. Kein Recht ohne Rechtunterwerfung. Keine Rechtunterwerfung ohne Losgelöstheit vom zustimmenden Willen der Rechtunterworfenen. Der Rechtunterworfene gehorcht nicht deshalb, weil er es so für richtig hält oder weil er sich an sein Wort für gebunden erachtet, sondern er gehorcht, weil er sich dem absoluten Gehorsam heischenden Willen des Rechts unterwirft, das ihn wie den Gegner in gleicher Weise umfasst und aus beiden Rechtsuntertanen macht. Für den suveränen Staat giebt es kein anderes Recht, als das von ihm selber gesetzte. Ein über ihm stehendes, ihn wie die andern Suveräne absolut bindendes Recht erkennt er nicht an.

Ich weiss, dass man mir das sogenannte „Völkerrecht“ entgegenhalten wird. Ich weiss, dass man fragen wird, ob ich denn etwa das „Völkerrecht“ als Recht deshalb nicht gelten lassen will, weil es nicht zwangsweise durchführbar sei. Ich kann dem aber immer wieder nur entgegenhalten, dass es für mich eine Verkennung des Problems bedeutet, wenn man die „Schwäche“ des „Völkerrechts“ lediglich in seiner mangelhaften Verwirklichungsmöglichkeit erblickt. Ich lehne das jetztige Völkerrecht als „Recht“ ab, weil es dem Begriff des Rechts schlechterdings nicht zu subsumieren ist. Die Rechtsnorm ist etwas unendlich Höheres als die vom Tageszufall diktierte Willensübereinstimmung*). Rechtsnorm ist die absoluten Gehorsam heischende suveräne Norm sozialen Verhaltens. Die gewillkürte Norm mag sich vielfach inhaltlich mit der Rechtsnorm decken. Aber das Eigentliche, das Wesentliche der Rechtsnorm liegt eben gar nicht in ihrem Inhalt, sondern in ihrer Form. Die gewillkürte Norm wird erfunden die Rechtsnorm lediglich gefunden oder, wenn so sagen will, entdeckt. Von Ewigkeit zu Ewigkeit fasst das Recht die Subjekte

*) Oder eine allenthalben vorhandene ethische Ueberzeugung.

des Rechts in synthetische Einheit zusammen und giebt ihnen die Normen ihres Verhaltens zu einander. Nur wo Rechtsgemeinschaft ist, ist das Recht auch wirklich „gefunden". Nur wo die Einzelnen (individuelle oder Staatseinzelne) sich als Glieder dieser Rechtgemeinschaft begreifen und als Glieder dieser Gemeinschaft das dieser Gemeinschaft gemässe suveräne Recht zu finden sich bemühen, da können die Resultate dieser Mühe als Rechtssätze gelten, die zwar inhaltlich nicht immer „richtig" zu sein brauchen (denn Irren ist auch hier menschlich!), die aber formell den Rechtscharakter tragen und der Weihe und Heiligkeit des Rechts teilhaftig sind*).

So wenig wie die Rechtssätze erfunden werden, so wenig wird die Rechtsgemeinschaft geschaffen, konstruirt, künstlich aufgebaut. Die Rechtsgemeinschaft ist da, genau so wie das Recht da ist. Nur anerkannt will sie sein, gleichwie das Recht gefunden und beachtet sein will. Ueberall, wo Menschen sind, fasst die Vernunft sie zur Rechtsgemeinschaft zusammen und giebt ihnen die (inhaltlich natürlich nach Zeit und Umständen jeweils verschiedenen) Rechtsgemeinschaftsregeln. Es ist letzten Endes lediglich eine Kulturfrage, ob das Bewusstsein dieser Rechtsgemeinschaft in den jeweiligen Zeitgenossen vorhanden ist oder nicht. Die Rechtsgemeinschaft ist ein vernunftgebotener Kulturwert, genau wie die Zusammenfassung alles Seienden im Begriff der Natur, die Zusammenfassung alles Geschehens im Begriff Geschichte. Und wie dem kulturell unentwickelten Menschen das Seiende nichts ist als eine regellose Anhäufung von Sinneseindrücken, Erleben ihm nicht mehr bedeutet als Würfelspiel des blinden Zufalls, so mögen ihm auch, selbst wenn er die synthische Einigung der Staatsgenossen im Einzelstaat bereits anerkennt, diese Einzelstaaten selber nun als zusammenhanglose Monaden, als beziehungslose Substanzen, kurzum als Suveräne erscheinen. Mit solchem ist schwer zu streiten. Seiner kulturellen Weiterentwicklung ist mit Geduld entgegenzuharren. —

Kein grösserer Widersinn, als die so oft gehörte Behauptung, dass das „Völkerrecht" zwar nicht „erschöpfend" die Beziehungen der Staaten zu einander regele, aber doch eine Reihe von Interessen seiner Ordnung unterworfen habe. Über die „Lücken" des Völkerrechts wusste man sich bald zu trösten. Das Völkerrecht sei eben noch jungen Datums (historisch gewiss falsch!!), sei noch in Entwicklung begriffen, müsse vor- und umsichtig „ausgebaut" werden. Ja, mit einer gewissen Genugtuung rühmte man sich gerade

*) Das „Völkerrecht ist nicht das suveräne Recht einer Rechtsgemeinschaft, sondern lediglich übereinstimmende Willkür von Suveränen.

neuerdings, dass mehr und mehr auch der Krieg ins Völkerrecht einbezogen werde, und solchermassen Hoffnung bestehe, die überflüssigen, nicht zweckgebotene „Härten" des Krieges allmählich aus der Welt zu schaffen. Die rechtliche Regelung des Krieges! Nie ist eine grössere Entweihungs des Rechts erdacht, nie eine begriffswidrigere Gedankenverbindung ersonnen worden. Die Quadratur des Kreises ist ein wahres Kinderspiel dagegen. Lasset das Recht aus dem Spiele, wenn ihr vom Kriege redet. Nennet die Kriegsregeln meinethalben Anstandsregeln, nennt sie die Sätze eines „ritterlichen" Comments, aber traget nicht die Heiligkeit des Rechts in ein Geschehen, das überhaupt nur möglich ist, weil das Recht noch keine Stätte hat und vergebens auf Erden die Völkergemeinschaft sucht, die es begrifflich fordert!*)

Die Völker-Rechtsgemeinschaft ist die begriffliche Voraussetzung für das Vorhandensein von Völker-Rechtsregeln. Und der Begriff des Rechtes fordert mit Notwendigkeit diese umffassende Gemeinschaft. Wie könnte sich ihr auch entziehen, wer je das Wesen des Rechts mit Schärfe erfasst hat. Das Recht sollte im Staat seine Grenze finden? Die „Nationalität" des Rechts so weit gehn, dass das Recht des „Auslands" an der Suveränität des Staates scheitern sollte? Aber das Recht ist älter als der Staat, das Recht die sittliche Voraussetzung des Staats! Im Recht fasst die Vernunft die Menschen durch unbedingten Gehorsam heischende Regeln ihres Verhaltens zur Einheit zusammen und fordert zur tatsächlichen Verwirklichung dieser Rechtseinheit den Rechtsstaat. Aber dem Recht ist der Staat nicht die letzte und höchste Einheit. Die Zusammenfassung der, Menschen einigenden, Rechtsstaaten zur universalen Völker-Rechts-Einheit ist der im Recht zum Ausdruck gelangenden Kulturanschauung unbedingtes und grundlegendes Postulat. Die Anschauug: Recht ist nicht minder umfassend und lückenlos wie die Anschauung: Natur. Es hat einst Kulturepochen gegeben, da man auch der „Natur" Grenzen anweisen und dem naturwidrigen, kausallosen Geschehen ergiebigen Raum gönnen mochte Aber längst hat die Natur-Wissenschaft einsehen gelernt, dass sie mit der Universalität des Naturbegriffs stehe und falle, dass es nur die eine, einheitliche, alles Seiende umspannende und begreifende Natur gebe, der sich schlechterdings alles Seiende im „Ueberall und Immer" einzuordnen und zu fügen habe. Nicht anders aber

*) Wäre das Völkerrecht wahres Recht einer Rechtsgemeinschaft, so könnte es niemals sich auf den Krieg erstrecken, niemals weiteste Lücken offen lassen. Die synthetische Rechtseinheit kennt nicht den Krieg und duldet keine Lücken. Ihr Zusammenhang ist umfassend wie der der Natur.

steht es mit dem Recht. Sein Gebiet ist grundsätzlich grenzenlos wie das Reich der Natur. Die Stimme seines Gebots schallt vom einen Ende der Welt zum anderen. Kommune, Provinz und Staat sind nur Verjüngungen der einen, einheitlichen, unaufhebbaren Rechtseinheit. die überall ist, wo sittliche Wesen neben einander weilen. Diese Rechtseinheit bedarf keiner Gründung; sie bedarf nur der Auffindung. Und ist sie aufgefunden, so will sie organisatorisch zur tatsächlichen Darstellung, besser: Verwirklichung gebracht werden. Wie der Begriff Natur in seiner Unendlichkeit gegeben ist, lange bevor die aktuelle Einsicht in das Ordnungsgesetz jedes einzelnen Seienden wirklich erreicht werden kann, der Begriff Natur aber richtunggebende Voraussetzung ist für das Spüren nach diesem Gesetz, also ist die durch keinerlei Staatsgrenzen behinderte Rechtsgemeinschaft zugleich mit dem Kulturwert: Recht entdeckt und dieser Kulturwert: Recht fordert, dass der Einheit in der Kulturanschauung nun auch die faktische Einheit, durch Bewerkstelligung entsprechender Organisation, entspreche.

Im Anfang war auch das Individuum „suverän". Kraftstrotzend lehnte es jede Einordnung unter eine über seinen Willen sich erhebende Gemeinschaftseinheit ab. Man war deshalb gleichwohl, je nachdem, ritterlich, kannte Treue und Anstand, schloss „Verträge" und hielt sie vielleicht auch — und, hatte doch kein Recht. Denn das letzte Wort sprach die — Faust. Und ganz gewiss hatte auch die Faust ihre „Regeln", und schon damals erkühnte man sich, diese Regeln der Faust als Faust — „Recht" anzusprechen.

Nun denn: die ewige Forderung des Rechts ist am Individuum zur Wirklichkeit geworden. Das Individuum hat sein Suveränität aufgegeben. Der Suverän hat sich in einen Rechtunterworfenen umgewandelt. Es hat seiner Suveränität zugunsten des Rechts entsagt, dessen Organisation eben der Staat ist. Aber nun nimmt der Staat die Suveränität für sich selber in Anspruch. Und der Staat ist doch nicht das Recht — ist nur seine Organisation — und noch dazu nicht die letzte, umfassendste —: wann wird der Staat sich zu dem verstehen, was er dem Individuum siegreich abgerungen hat? — —

Clausewitzens Wort, dass der Krieg nur die Fortführung der Politik sei, wenn auch mit anderen Mitteln, ist gerade in unseren Tagen ot genug zitiert worten. Man versteht es heute gerne in dem Sinne, dass auch während des Krieges der Politiker nicht ausgeschaltet sein dürfe, vielmehr von ihm, den ihm vorschwebenden Kriegszielen entsprechend, die Art der Kriegführung ihre Orientierung zu empfangen habe. Allein das Wort ist im umgekehrten Sinne unendlich wahrer: dass nämlich der Krieg, diese prinzipielle Negation der umfassenden Rechtsgemeinschaft, keines-

wegs im eigentlichen Gegensatz zu den „normalen“ Beziehungen der Staaten untereinander steht. wie sie die „Politik“ zu handhaben berufen ist. Die suveränen Staaten das scheint mir der Kern des erwähnten Wortes zu sein, beiinden sich im Grunde genommen im permaneten Kriegszustand. Nur die Mittel sind verschieden, deren sich die Staatenlenker zur Erreichung ihrer Ziele im Verlaufe des Kriegszustandes bedienen. Bald sind es „Verträge“, bald sind es Vereinbarungen des „Völkerrechts“, bald sind es Drohungen, bald Schmeicheleien, bald Verschwägerungen und bald — Totschlag. In der Tat, eine überaus grosse Mannigfaltigkeit. Auch die Individuen, als sie noch suverän waren, haben sich nicht ständig totgeschlagen. Totschlag schien auch ihnen ein unter Umständen wenig gangbarer Weg. Sie waren nicht alle direkt von Mordlust beseelt. Zum mindesten die Besseren unter ihnen haben sicherlich nur totgeschlagen, wenn's — gar nicht anders ging. Was aber doch nicht abhalten konnte und kann, auch sie als Anhänger des rechtswidrigen Faustrechts zu erachten. Denn darin liegt das Wesen der Sache: dass es nur ein Entweder — Oder giebt: Entweder Faustrecht oder Rechtsgemeinschaft. Tertium non datur. Dem Recht muss man sich gänzlich und ohne jeden Vorbehalt unterwerfen. Die Hoheit des Rechts verträgt keine bedingte Unterwerfung. Wer da also spricht: Ich will mich, solang es nur irgendwie geht, dem Recht wohl unterwerfen und will in meinem Nächsten den Rechtsgenossen erblicken — — bloss, wenn mein vitales Interesse berührt wird (und wann dies der Fall ist, darüber habe ich selbstverständlich ganz allein zu befinden), bloss dann muss ich, traurig zwar, doch von Amteswegen den „Naturzustand“ wieder in Kraft treten lassen und meine, selbstverständlich gerechte Sache, dem Schwert zur endgültigen Entscheidung übergeben und -- bloss für ein Weilchen! — den ansonst herrschenden Rechtszustand sistieren — —: wer also spricht, der lästert das Recht! Dem Recht die Bagatellsachen, der Faust die Lebensfragen: da schüttelt das Recht sein Haupt und zieht sich, in seiner Würde aufs schwerste getroffen, grollend zurück. — —

Wir alle haben sehenden Auges den furchtbarsten aller Kriege hereinbrechen erlebt. Plötzlich war er da. Plötzlich alles Gerede, womit sich unsere Generation seit Jahrzehnten in Sicherheit gewiegt, wie Spreu hinweggefegt. Plötzlich alle Verträge ausser Kraft gesetzt. Plötzlich alles Gemeinschaftsbewusstsein erloschen. Die Maske fiel, der Schein verflog und übrig blieb nur, was allein das Wesenhatte unserer heutigen Staatsstruktur ist: die Suveränität, die gänzlich beziehungslose Allmacht, die entsetzliche Isolation, wie man sie sonst nur in der Tierwelt mit Schaudern ahnte. Der Staat oder die Staatengruppe wie in einer Höhle aus der keine andere Verbindung zur Nachbarhöhle geht, als die Verbindung, die Tod und Verderben hinüberspeit — —: und all das so unvermit-

telt, so blitzartig, so übergangslos, dass nur die eine einzige Einsicht möglich ist, die solches Wunder erklären kann: Clausewitzens Wort, dass der Krieg nur die — — Fortsetzung der Politik. — —

Zwischen Suveränen giebt es keine Rechtsbeziehungen. Nicht genug kann man diese Erkenntnis sich einprägen. Wer sie sein eigen nennt, ist vor Ueberraschungen gründlich gefeit. Ihm kann der Krieg nicht die Wunderblume sein, die gewissermassen aus dem Nichts plötzlich emporschiesst und alles Bestehende überschattet, sondern er kennt das Erdreich, in welchem er wurzelt, er sieht ihn keimen und wachsen, und begreift, dass es nur ein einziges Mittel giebt, die Giftwucherung zu scheuchen: mit starker Hand an die Wurzeln rühren, den Krieg entwurzeln, statt sich zu begnügen, seine Auswüchse zu beschneiden und ihm solchermassen — beinah wie unter dem sorgenden Finger des Gärtners — ein doppelt gesichertes Dasein zu gewährleisten.

Zwischen Suveränen giebt es keine Rechtsbeziehungen. Die Suveränität im eigentlichen Sinne, wie sie nur den Grossstaaten zukommt, ist ihrem Begriffe nach unteilbar und unverzichtbar. Nützliche „Verträge" können den Suverän in seinem Verhalten beeinflussen; binden können sie ihn nicht. Gewiss entspricht es dem hohen Stand unserer Civilisation, wenn die Suveräne in Friedenszeiten ihre gegenseitigen Beziehungen mit dem Gewande des Rechts umkleiden. Aber das ist bare Fiktion.

Und zwar eine gefährliche Fiktion. Sie ist unendlich geeignet, die Völker in Sicherheit einzulullen. Sie überbrückt das gähnende Nichts, das zwischen Suverän und Suverän sich auftut. Ja, sie hat es fertig gebracht, dem vom Recht erborgten Flitter, der die Sätze des „Völkerrechts" umgiebt, den Schein besonderer Heiligkeit zu verleihen. Und zeigt sich doch gerade darin als echte Fiktion. Es giebt kein „besonders heiliges" Recht. Das Recht ist sich selbst genug. Sein Zwang nötig und ausreichend. Nur weil eben das Völkerrecht überhaupt kein Recht ist, hat die kluge Fiktion ein übriges getan und ihm einen beinah sakralen Charakter verliehen. Wie einst Zeus der Schützer des rechtlosen Fremdlings war und die Verletzung des Fremdlings darum als „ganz besonderer" Frevel erschien, so muss heute noch die Gottheit herhalten, um den vom Recht nicht getragenen Sätzen des Völkerrechts Stütze und Halt zu gewähren. Wo das Recht fehlt, muss Gott den Suverän vor dem Suverän schützen. Aber Gott ist weit und der Zar ist nah. — — —

Das Völkerrecht ist ein fiktives Recht. Die Beziehungen der Suveräne zu einander werden so angesehen, „als ob" sie Rechtsbeziehungen wären. So ist es vollkommen erklärlich, dass das Völkerrecht zu einer förmlichen Wissenschaft herangediehen ist. Die bekannten Methoden des eigentlichen Rechts müssen herhalten, um auch das Völkerrecht in ein System zu giessen. Man

kann das tun. Nur hüte sich jeder davor, aus lauter Freude am System die Haltlosigkeit des ganzen zu verkennen. Der Völkerrechtslehrer gleicht dem Mathematiker, der mit den am dreidimensionalen Raum abgelauschten Mitteln eine förmliche Geometrie des n dimensionalen Raumes aufstellt. Es soll auch Mathematiker geben, die letzterem eine ebensolche Realität zusprechen, wie unserem Erfahrungsraume, in dem wir uns so wohl fühlen. Das Völkerrecht ist das Recht der n dimensionalen Erde. Denn unsere eigene Mutter Erde gönnt ihm noch keine Stätte. — —

Es wird das, nicht eben beneidenswert. Verdienst Italiens bleiben, in diesem Kriege mit infernalischer Konsequenz den dicken Strich unter alle Prämissen gesetzt zu haben, die der Begriff der Suveränität ihm an die Hand gab. Quid enim respublica dolo facere possit? Diesen bekannten Satz aus dem römischen Recht kann man, auf den Staat übertragen, dem Verhalten Italiens zur Ueberschrift setzen. Der Suverän kann kein Unrecht tun. Er ist freiester Schöpfer des Rechts — car tel est mon plaisir! —, und es ziemt dem Geschöpf gar schlecht, zum Richter seines Schöpfers sich aufzuwerfen. Die Fiktion ist eben Italien etwas unbequem geworden. So haben seine würdigen Staatsmänner den ganzen Ballast mit verächtlicher Geste bei Seite geschoben. Hätte ein privater Kaufmann je so gehandelt: die Gassenbuben hätten ihn Zeit seines Lebens hohnlachend angespien. Aber freilich! Der private Kaufmann ist eben kein Suverän. — —

Man hat vielfach klagen hören, Italiens Vorgehen habe uns um Jahrhunderte zurückgeworfen. Und in der Tat, man muss schon gar weit in Europas Geschichte zurückgreifen, um ein vollkommen würdiges Analogon zu finden. Wie sollen künftighin noch zwischenstaatliche Verträge möglich sein, nachdem Italien der Welt gezeigt hat, dass selbst ein durch Zeitablauf geweihtes Verhältnis wie ein Spinngewebe zerrissen werden kann? Italien, so sagt man, hat die zwischenstaatlichen Beziehungen auf lange hinaus vergiftet. Der Bann sei gebrochen; was in Jahrhunderten langsam gereift, über Nacht verdorrt und verweht.

Italiens Verhalten soll hier keine Beschönigung finden. Seine verblüffende Unanständigkeit spricht für sich. Aber aus Entrüstung über den Skandal darf die Wurzel des Uebels nicht verborgen bleiben. Italien hat eben von seiner Suveränität ergiebigen Gebrauch gemacht. Hat in Tat umgesetzt, was die Zünftigen so oft mit der Miene unendlicher Ueberlegenheit uns vorgetragen haben: dass es nicht eben Zeichen besonderer Erleuchtung sei, mit Biedermanns Moral Politik zu treiben: dass das „Ueb' immer Treu und Redlichkeit“ nicht als politische Weisheit erachtet werden könne; dass die Politik es lediglich mit Machtfragen zu tun habe; u. s. w., u. s. w. Nicht Jedermann hat somit das Zeug und das Recht, sich über Italien vollbrüstig zu entrüsten. Die Zünftigen mögen streiten,

ob Italien klug oder unklug gehandelt habe. Das „Recht“ aber sollen sie lieber lassen stan.

Wenn ein Kulturstaat von Rang Italiens geschriebene Verträge im gegebenen Momente als ein wertloses Stück Papier erachtet, so muss etwas faul sein im alten Europa. Zu deutlich tritt hier der klaffende Gegensatz zwischen Individuum und Staat zu Tage. Während die Individuen im westlichen Europa sich längst zu einem gewaltig hohen Grad von Kultur aufgeschwungen haben, während eine unendliche Fülle von Organisationen bis in die feinsten Verästelungen sie verbindet und eint, haben die Beziehungen der Staaten kaum einen Fortschritt zu verzeichnen. Noch hat die Bibel Recht, die für die Staaten in ihrem Nebeneinander kein anderes Gleichnis kennt, als das Gleichnis von den wilden Tieren. Denn auch die wilden Tiere sind suverän.

Das ist das furchtbare, das unendlich Niederdrückende, das kaum Erträgliche an diesem Krieg, dass er dem Kulturmenschen die ganze Barbarei vergangenster Zeiten auf die Seele bürdet. In vergangenen Zeiten der Völkerstürme bestand zwischen der zwischenstaatlichen Kultur und der innenstaatlichen Kultur keine bedeutender ins Gewicht fallende Diskrepanz. Sie waren einander so ziemlich würdig. Man sündigte innerhalb und ausserhalb der Mauer in gleicher Weise. Wie ganz anders aber heute! Schlägt etwa der Kaufmann in der Gegenwart seinen lästigen und gefährlichen Konkurrenten tot? Brütet etwa der Gebildete von heute aus Rachsucht — revanche — Mord und Brand? Stösst er hinterrücks dem Freunde den Dolch ins Herz, wenn sein Vorteil es als wünschenswert bezeichnet? Haben wir nicht alle längst gelernt, unsere brutalen Instinkte ans Leitseil der Vernunft zu legen, unsere Leidenschaften von der Kultur gängeln zu lassen? Und müssen nun dennoch entsetzten Auges erleben, wie die berufenen Träger der Kultur, ihre feinsten und reifsten Produkte, und das sind doch die Staaten, einander anfallen und kaum einen einzigen Paragraphen unserer Strafgesetzbücher unkonsumiert lassen! O des grässlichen Jammers! O der bitteren Erkenntnis: Europas zwischenstaatliche Kultur ist den allerersten Anfängen kaum noch entwachsen! Der Kulturmensch von heute muss das Kreuz vergangenster Barbarei geduldig auf sich nehmen und darf sich noch glücklich schätzen, wenn er sein eigenes Vaterland nicht als unmittelbaren Urheber des Brudermords bezichtigen muss!

Wir sind so glücklich und das ist unser einziger Trost. Das Wort des Kaisers ist wahr. Sein Gewissen ist rein. Er hat diesen Krieg nicht gewollt. — —

Im übrigen zeigt sich gerade bei einer Untersuchung der Momente, die den Krieg herbeigeführt haben, welch geringe Rolle rechtliche Gesichtspunkte dabei im Grunde spielen. Man ist gewohnt, eine solche Untersuchung nach „Veranlassungen“ und

„Ursachen“ zu gliedern. Regelmässig tritt aber dabei hervor, dass gerade die Veranlassungen, die naturgemäss nur von sekundärer Bedeutung sind, die Form eines Rechtsprocesses anzunehmen belieben, während die Ursachen gänzlich ausserhalb des Rechtsscheines liegen. Serbische Verschwörer ermorden den habsburgischen* Thronfolger. Oesterreich verlangt entsprechende Genugtuung und Sicherheit. Serbien lehnt ab. Nimmt sich das nicht aus, wie die Vorgeschichte eines langwierigen Prozesses? Und doch! Der Streit, den heute die Völker ausfechten, hat mit Serbiens Unrecht wenig genug zu tun. Die Interessengegensätze, die Europas Staaten zerklüften, sind bei Gelegenheit des serbischen Konflikts zur Katastrophe geworden. Das ist die letzte Weisheit, die man im Grunde über den Ausbruch des Krieges vortragen kann. Sie ist dürftig genug. Aber sie ist unendlich lehrreich. Sie zeigt die Wahrheit des Satzes, dass zwischen den Staaten Europas noch der Naturzustand besteht. Denn die Staaten Europas sind suverän. Suverän wie jedes Naturwesen. Ein erborgter Rechtflitter verdeckt ihre Naturblösse. Nun ist der Flitter verflogen. Und schaudernd sieht der Kulturmensch in die Abgrundtiefen der Menschheitanfänge. — — —

Warum hat Haag den Krieg nicht verhindern können? Vielfach hört man es seufzend fragen; vielfach ist man auch geneigt, nach den Erfahrungen dieser Jahre mit müder Entsagung Haag in Europas Raritätenkammer, in der gar Vieles schlummert, endgültig zu verweisen. Zu Unrecht. Haag hat ganz Erfreuliches geleistet: hat namentlich der Vereinheitlichung der nationalen Rechte wertvolle Förderung gegeben; wird wohl auch nach dem Kriege hierin mit Erfolg fortfahren. Nur dass eben Haag, wie die Dinge einmal liegen, die Wurzel des Krieges nicht antasten kann. Der „ewige Friede“ war das zündende Losungswort, unter dessen Zeichen der blutige Zar den Anfang gemacht hat, „Ewiger Friede“: Das war zu viel. Alsdann ist Haag eine Stätte geworden, die eine Verständigung unter den Nationen bei sorgfältigster Wahrung ihrer Suveränität, unter fortwährender Betonung ihrer Integrität, anbahnen möchte: und das ist — zu wenig. Es ist gar nicht wünschenswert, wenn Suveräne mehr als unbedingt notwendig zusammenkommen. Suveräne tun am besten daran, gegenseitig gebührende Distanz zu halten. Es ist offenes Geheimnis, dass gerade Haag vielfach „Verstimmung“ unter den Suveränen erzeugt hat. Drum halte man brenzlige Dinge besser vom Haag fern. Haag fahre fort, „praktische Arbeit“ im Gebiet des „Erreichbaren“ zu leisten. Mit der Wurzel des Krieges hat Haag vor der Hand nichts zu tun. Dies sich klar zu machen, ist dringend wünschenswert. Denn es giebt keinen grösseren Hemmschuh des Fortschritts, als den falschen Schein. —

Die Staaten müssen in Rechtsgemeinschaft treten.

Anders geht es nicht. Und die Rechtsgemeinschaft duldet keine Suveränität der ihrem Recht Unterworfenen.

Wird es je dazu kommen? Schon die Frage ist Sünde an der Kultur. Die Rechtsgemeinschaft der Staaten ist wesentlicher Bestandteil unseres Kulturbewusstseins. Auf dieses Postulat kann die Vernunft nicht verzichten. Sonst wäre Geschichte sinnlos.

Man verwechsle die Rechtsgemeinschaft der Staaten nicht mit dem „ewigen Frieden". Was will man denn eigentlich immer mit dem „ewigen Frieden"? Warum wirft man uns stets diesen Knüppel zu, wenn wir Vernunftnotwendigkeiten erstreben? Herrscht etwa im Innern des Staates der „ewige Friede"? Hat das innenstaatliche Recht es bis heute zu Wege gebracht, den Rechtsbruch zu tilgen, den Verbrecher auszumerzen? Und doch hat sich noch kein Vernünftiger gefunden, der die Berechtigung der einzelstaatlichen Rechtsgemeinschaft einzig aus dem Grunde angezweifelt hätte, weil sie den „ewigen Frieden" im Staate nicht gewährleisten könne, der „ewige Friede" vielmehr eine Utopie sei!

Nicht anders steht es mit der zwischenstaatlichen Rechtsgemeinschaft. Ganz gewiss wird auch unter ihrer Herrschaft für absehbare Zeit der Friede nicht immer gewährleistet sein können. Aber der Krieg wird aufhören, die blosse „Fortführung der Politik" zu sein, wird toto coelo vom Normalzustand sich abheben, wird das sein, was bereits heute der Krieg im Innern ist: ein Rechtsbruch. Die zwischenstaatliche Rechtsgemeinschaft wird von der Suveränität der Staaten nur das übrig lassen, was diesen wirklich zukommt: suverän werden die Staaten noch Innen sein. Ihren Untertanen werden die Staaten als Finder und Wahrer des Rechts die höchsten Autoritäten darstellen. Tritt aber der Staat dem Staat gegenüber, so wird es nicht anders sein, als wie wenn Rechtsgenosse zum Rechtsgenossen Beziehungen knüpft. Das Recht aber wird suverän sein.

Unser Kulturbewusstsein ist bereits heute so entwickelt, dass es die Staaten gar nicht anders als wie in Rechtsgemeinschaft befindlich betrachten kann; so sehr, dass es die traurige Wirklichkeit mit dem milden Schleier der Fiktion verhüllt hat. Diese Fiktion muss Tatsache werden. Die Organisation der zwischenstaatlichen Rechtgemeinschaft ist das höchste und heiligste Anliegen der Kulturmenschheit.

Mitten im furchtbarsten aller Kriege sprechen wir die ruhige Zuversicht aus, dass dieser Rechtsgemeinschaft die Zukunft gewiss ist. Vielleicht bringt gerade dieser Krieg erwünschte Förderung. Gerade deutscher Geist erscheint berufen, der Welt die Universalität des Rechts zu bringen. Gelingt es Deutschland, in diesem Kriege entscheidend zu siegen, so wird es seine dadurch erworbene Vormachtstellung nicht nach bonapartischem Vorbild zu Universalisierung der Macht, sondern zur Universalisierung de

Rechts gebrauchen. Ohnedies war deutschem Denken von Haus aus die Ueberschwänglichkeit des Suveränitätsbegriffs fremd. Die Suveränität ist romanischer Herkunft. Individualisirendes Rechtsbewusstsein war dem Deutschen stets zu eigen.

Noch ist der „Sinn" dieses Krieges unergründbar. Sicher ist es der furchtbarste aller Kriege. Vielleicht ist es auch der letzte — —, wenigstens der letzte, den die Staaten führen, weil sie suverän sind. —

Ein interessantes Schriftstück.

In No. 18 der Wochenschrift des Dr. Bloch in Wien findet sich folgendes Schreiben abgedruckt, das Dr. Nobel in Frankfurt a. M. an den Präsidenten des Kultusvorstandes der Wiener Gemeinde Dr. Alfred Stern gerichtet hat.

Frankfurt a. M., 30. März 1916.

Euer Hochwohlgeboren

werden im Besitz meines Telegrammes sein, das ich von Berlin aus an Sie zu richten mir erlaubt habe. Sogleich nach meiner Rückkunft aus Wien wurde mir hier eine Adresse überreicht, die von den liberalen und konservativen Führern der Gemeinde, vom gesamten Vorstande und Repräsentantenkollegium, von der gesamten „B'ne B'rith"-Loge unterzeichnet und ausserdem von 1300 Unterschriften bedeckt war. Die Gemeinde bietet mir Garantie dafür, dass ich, wie bisher schon de facto, so fortan auch de jure, ein Oberrabbinat bekleiden werde, ohne den Titel eines Oberrabbiners zu führen. Die einmütige Erklärung meiner Gemeinde gipfelt darin, dass sie in meinem Weggange einen unersetzlichen Verlust sehen würde nicht nur für Frankfurt a. M., sondern für die Sache der Einheit des deutschen Judentums gegenüber den Separationsbestrebungen von rechts und links. Dies habe ich mit göttlicher Hilfe durch eine friedliche, im Sinne der Milde und Versöhnlichkeit geübte fünfjährige Tätigkeit erreicht. Demgegenüber stehen die schweren Kämpfe, die für mich in Wien zweifellos in Aussicht sein würden. Und nicht nur mir, sondern auch Ihnen, Herr Präsident, und der ganzen Verwaltung der Gemeinde. Ich bin keine Kampfnatur, sondern bin empfindlicher, als es einem zukommt, der bereits seit zwanzig Jahren in öffentlicher Stellung steht. Aus all diesen Gründen bitte ich ergebenst, von meiner Berufung nach Wien abzusehen und mich auf dem friedlichen und bedeutenden Posten zu belassen, den mir die Vorsehung angewiesen hat. Ich muss es ausdrücklich aussprechen, dass mir die Absage sehr schwer fällt. Man spricht vergebens viel, um zu versagen — der Andere hört von allem nur das Nein, so sagt der Dichter der Deutschen. Aber dies trifft doch bei so hervorragenden Persönlickeiten, wie bei Ihnen, Herr Präsident, nicht zu. Ihnen ist Weisheit und Menschenkenntnis verliehen. Sie werden einen Blick in meine Seele getan haben, in ihr Kämpfen und Ringen die Monate hindurch, während derer die bedeutsame Angelegenheit schwebte. Ich hoffe, Sie haben erkannt, dass Sie keinem Unwürdigen Ihr so grosses, ehrenvolles Vertrauen geschenkt haben. Hochgeehrter Herr Präsident, Sie sind für mich geadelt durch Ihr begnadetes Alter, durch Ihre begnadete Stellung. Ich muss Sie bitten, vergessen Sie mich. Aber vergessen Sie mich nicht ganz, sondern gedenken Sie meiner, als eines Mannes, der in tiefer Verehrung und Dankbarkeit mit Ihnen verbunden ist. Gott erleuchte Ihre Augen, dass Sie den richtigen Mann finden.

In bekannter Gesinnung

Der Ihrige

Anton Nobel, m. p.

Wir haben diesen Brief in der Überschrift ein interessantes Schriftstück genannt. Er verdient in der Tat aus mehrfachen Gründen, den weitesten Kreisen mit der Bitte um gefällige Beachtung zugänglich gemacht zu werden. Diese Gründe sind die folgenden:

1) Zunächst gesteht „Anton Nobel“, dass er keine Kampfnatur, sondern empfindlicher ist, als es ihm zukommt. Er wünscht daher auf dem friedlichen und bedeutenden Posten belassen zu werden, den ihm der Vorstand der frankfurter Reformgemeinde — nein! nicht doch! — den ihm die Vorsehung angewiesen hat. — —

Dunkel, oft unerforschlich, sind die Wege der Vorsehung. Nur wenigen ist es beschieden, nur den Ganzgrossen wird es zu teil, sich selber jauchzenden Herzens als ihr unmittelbares Werkzeug zu begreifen.

Glücklicher Nobel, ich beneide Dich!

Aber die eine Frage sei mir an die Vorsehung gestattet!

Sie, die alles voraussieht, warum hat sie gerade den friedlichen und empfindlichen Nobel zu ihrem Werkzeug erkoren, in Frankfurt durch rücksichtslose und unbarmherzige Schaffung eines Eruw mitten in einer Welt voll Flammen den Zank, den Hass, den Streit in die Familien zu tragen und die religiösen Gegensätze in einer Weise zu verschärfen und zu vertiefen, wie man das vor fünf Jahren, ehe dies Werkzeug seine „friedliche, im Sinne der Milde und Versöhnlichkeit geübte Tätigkeit“ begann, niemals für möglich gehalten hätte?

Oder war es der Wille der Vorsehung, dass ihr Werkzeug Milde und Versöhnlichkeit nur nach links betätigen, nach links nur zeigen sollte, dass ihm keine Kampfnatur zu eigen, nach rechts aber den einwandfreien Nachweis zu bringen bestimmt war, dass es — empfindlicher sei, als es ihm zukommt?

2.) Aber nicht nur auf die Vorsehung beruft sich Anton Nobel, um seine nach harten Kämpfen und hartem Ringen — wie man sieht, finden in unseren bewegten Zeitläuften nicht nur an der Front, sondern auch hinter der Front, unter den Daheimgebliebenen harte Kämpfe statt! — erfolgte Absage an den Wiener Kultusvorstand zu begründen. Einmütig hat ihm seine Gemeinde erklärt, dass sie in seinem Weggang einen unersetzlichen Verlust sehen würde nicht nur für Frankfurt a. M., sondern für die Sache der Einheit des Judentums gegenüber den Separationsbestrebungen von rechts und links.

Sicher errötete Nobel vor Bescheidenheit, als er eigenhändig diese Zeilen niederschrieb. Es will in der Tat viel heissen, so was nach fünf Jahren schriftlich zu bekommen. Das geht nicht mit rechten Dingen zu. Ohne besondere göttliche Hilfe ist es absolut unerklärlich. Sich da erst noch in Wien in schwere Kämpfe einzulassen, wo man in Frankfurt in behaglicher Unersetzlichkeit thront, ist wirklich eine sonderbare Zumutung. Nein, Herr Präsident, da müssen Sie schon den Nobel vergessen. —

3.) Eines aber ist zu schade! Was frommt es, in Frankfurt unersetzliches Instrument der Vorsehung zu sein, wo man doch in Wien wahr und wahrhaftig leibhaftiger Oberrabbiner geworden wäre! Oberrabbiner Dr. Anton Nobel: Das klingt so übel noch lange nicht! Man braucht wirklich keine besondere „Weisheit und Menschenkenntnis“ und kann, selbst ohne einen Blick in Nobels Seele getan zu haben, unter solchen Umständen sehr wohl begreifen, wie schwer diese Seele Monate lang kämpfte und rang, bis sie es über sich brachte, auf die lockende Beförderung Verzicht zu leisten.

Wer aber möchte den Ausgang des Nobelschen Seelenkampfes ermessen, wäre ihm nicht seine Gemeinde in verständnisvoller Würdigung seines quälenden Zustandes rechtzeitig zu Hilfe gekommen. Es war das reinste Ei des Kolumbus. Den Titel eines Oberrabbiners freilich konnte sie ihm nicht geben. Das hätte sich wohl der Amtsbruder Seligmann nicht gefallen lassen, der schliesslich auch nur Mensch ist. Aber der Ausweg, den man fand, ist geradezu genial. Man schuf den völlig neuartigen Unterschied zwischen Oberrabbinat und Oberrabbiner! Nobel bekleidet künftlichhin de jure, d. h. von rechtswegen, ein Oberrabbinat, ohne den Titel eines Oberrabbiners zu führen. Auf seinen Briefbögen wird nunmehr stehn: „Das Oberrabbinat“. Ihn selber wird

man allerdings ganz simpel anreden müssen: „Herr Rabbiner“. Er führt gewissermassen das Oberrabbinat incognito. Doch halten wir es für schicklich, in an ihn zu richtenden Anschreiben der Tatsache, dass er zwar nur den Titel eines Rabbiners führt, in Wahrheit jedoch ein Oberrabbinat bekleidet, insofern gebührend Rechnung zu tragen, dass man sich auf den Briefumschlägen statt der bei einem gewöhnlichen Rabbiner üblichen Formel: „Sr. Ehrwürden“ lieber der einen höheren Grad von Ehrfurcht bekundenden Formel: „Sr. Hochwürden“ befleissigt. Und dabei mag sich dann die liebe Seele beruhigen. —

Eines allerdings ist mir noch fraglich, und ich bin trotz eifrigen Grübelns bis jetzt noch zu keinem endgültigen Ergebnis gelangt: Ob nämlich Nobel, nachdem er ein Oberrabbinat bekleidet, nicht in Wirklichkeit doch als so eine Art von Vorgesetzter des Cäsar Seligmann zu erachten sei. Die Frage ist von weittragender Bedeutung. Anscheinend legt Nobel keinen Wert mehr darauf, in der konservativen Ecke seiner Reformgemeinde zu verharren. Offenbar erlaubt ihm sein Gewissen, die oberrabbinatlichen Hände segnend über die gesamte Gemeinde nebst ihren Reformsynagogen, nebst ihrem Seligmann zu spreiten und solchermassen seine Unersetzlichkeit für die Sache der Einheit des deutschen Judentums erneut zu augenfälligem Nachweis zu bringen. Was wohl der Würzburger Raw s. A. hierzu sagen würde?? — —

4) Wir haben im bisherigen genau und eingehend die Gründe beleuchtet, die Nobel nach seiner eigenen Bekundung dazu bewogen haben, dem von ihm so hochgeehrten Präsidenten der Wiener Gemeinde eine Absage zu erteilen. Nunmehr ist es an der Zeit, zu demjenigen Grund überzugehen, der für Nobels Absage überhaupt keine Bedeutuug gehabt hat, über den er sich vielmehr leichten Herzens hinweggesetzt hätte.

Was ist denn das eigentlich für eine Gemeinde, deren Oberrabbiner Nobel werden wollte? Es ist natürlich nicht die sogenannte Schiffschul, sondern die Wiener Grossgemeinde! Es ist die nämliche Gemeinde, der einst Rabbi Salomon Spitzer s. A. sein Amt vor die Füsse geworfen hat, nachdem sie zur Einführung von Reformen geschritten war. Es ist die nämliche Gemeinde, hinsichtlich deren einige hundert Rabbiner, allen voran der Würzburger Raw s. A. selber, die unbedingte Austrittpflicht als gegeben erachtet haben. Es ist die nämliche Gemeinde, hinsichtlich deren der Würzburger Raw s. A. in seinem späteren Kampf mit Rabbiner Hirsch s. A. ausdrücklich seine für die unbedingte Austrittpflicht sich aussprechende Entscheidung mit Nachdruck aufrecht erhalten hat.

Damit ist der schlüssige Nachweis erbracht, dass Anton Nobel sich an die Entscheidung des Würzburger Raw s. A. überhaupt nicht kehrt, vielmehr lediglich der Willkür seines Herzens folgt.

Anton Nobel hat das Recht verwirkt, sich an den Würzburger Raw s. A. zu klammern.

Er mag sich nach wie vor von der Vorsehung nach Frankfurt berufen fühlen, mag sich in seinem Amtskleid wärmen, das, von aussen zwar unscheinbar, innen mit dem Pelz des Oberrabbinats gefüttert ist, mag fortfahren, gegen links Milde und Versöhnlichkeit zu üben und gegen rechts die Auswüchse seiner Empfindlichkeit emporwuchern zu lassen: für jeden denkenden und gewissenhaften Juden, dem die Frage des Austritts immer noch das ist, was sie sowohl für Rabbiner Hirsch s. A. wie auch für Rabbiner Bamberger s. A. war, nämlich eine schwerwiegende Frage der Halacha, eine Frage, deren Entscheidung vor Gott zu verantworten ist, für einen jeden solchen Juden hat er dauernd und endgültig seine Rolle ausgespielt.

Durch die ewig bedauernswerte Entscheidung des Würzburger Raw s. A. ist einst die jammervolle Spaltung in die Reihen der Gesetzestreuen getragen worden. Aber schon damals setzte Rabbiner Hirsch s. A. an die Stirn seiner Denkschrift den Satz: „Die Wahrheit besteht, die Unwahrheit besteht nicht!“

Uns scheint Anton Nobel von der Vorsehung nach Frankfurt berufen, um diesem Satz die endliche Bestätigung zu bringen. — — Iwri.

דרש טוב לעמו

JUEDISCHE

MONATSHEFTE

herausgegeben von Rabbiner Dr. P. Kohn, Ansbach.
unter Mitwirkung von Rabbiner Dr. Salomon Breuer, Frankfurt a. M.

Jahrgang 3. **Heft 8 u. 9.**

הערה בסוגיא דערובי תבשילין.

במסכת ביצה דף ט״ו ע״ב, ובמסכת פסחים דף מ״ו ע״ב.

הנה בעל המאור במס׳ פסחים בסוגיא דהואיל פסק כרב חסדא דלא אמרינן הואיל דלא כרי״ף והביא ראיה מרב אשי דאמר טעמא דע״ת כדי שיאמרו אין אופין מיו״ט לשבת קו״ח מיו״ט לחול וא״כ מוכח מיו״ט לחול הוי דאו׳ ולא אמרינן הואיל דאי סבר כרבה דאמרינן הואיל א״כ מיו״ט לחול הוי רק דרבנן והוי גזירה לגזירה ע״ש. והרמב״ן במלחמות השיג עליו דר״א מצי סבר נמי כרבה ורבנן עשו היזוק לדבריהם כשל תורה עיי״ש ועיין כאן בס׳ פנ״י וכמדומה שנעלם ממנו באותו שעה דברי בעל המאור והרמב״ן האלו והרמב״ן הקשה על בעה״מ דהא דרב חסדא ע״כ צריכין אנו לומר דהא דאופין מיו״ט לשבת ע״י ע״ת היינו משום דצרכי שבת נעשים ביו״ט ואם כן אנו דפסקינן להלכתא כרבה דהכנה דאור׳ אם כן הדרא קושיא לדוכתיה היך אופין מיו״ט לשבת אלא ודאי כיון דאית לן הכנה דאור׳ ממילא צריכין אנו לטעמא דהואיל עש״ה והיא קושיא עצומה. ונלע״ד ליישב דהנה התוספות במסכת ביצה דף ב׳ ע״ב ד״ה והי׳ ביום הששי כתבו וז״ל אך תימא הואיל והכנה דאורייתא היך אופין ומבשלין מיו״ט לשבת וכו׳ ונראה ליישב דרבה גופיה אזיל לטעמיה דאית ליה הואיל וכו׳ ואפילו לדידן ניחא דכל דבר אפוי ומבושל לא שייך ביה הכנה שאינו מחוסר רק תיקון בעלמא דמעיקרא הוי חזי ליה רק גבי ביצה דהוי דבר חדש שלא היתה בעולם וכו׳ עיי״ש. דברי התוס׳ תמוהין מתחילתן עד סופן

שהקשו ממש קוש' הגמ' במס' פסחים ותרצו בלשון „ונראה ליישב" מה שתירין שם הגמרא והוסיפו עוד מעצמן תירין חדש מה שהוא לכאורא נגד סוגית הש"ס שם עיי"ש במהר"ם מלובלין. ונראה לי לבאר דברי התוספות כי כל דבריהם ברורים ומתאימים עם סוגית הש"ס במסכת פסחים דהנה בסוגיא דמתוך ביצה דף י"ב העלו התוס' דהא דאמרינן מתוך צריך מדאורייתא צורך קצת נגד רש"י דס"ל צורך קצת רק מדרבנן והביאו ראיה בד"ה ה"ג רש"י אלא מעתה ליפלגו באבנים וכו' מדאמרינן בפסחים האופה מיו"ט לחול לוקה ולא אמרינן מתוך ואפילו לרבה דלא לקי היינו מטעם הואיל וכו' אבל מטעם מתוך לא קאמר עיי"ש ולכאורא קשה לי דסוף סוף מאי פריך רבה לר"ח לדידך דלא אמרינן הואיל היך אופין מיו"ט לשבת וכו' דילמא מטעם מתוך וכו' דהכא הוי באמת צורך קצת גמור דהא מצוה להכין מע"ש לשבת כמבואר בכמה דוכתא וכל מצוה הוי צורך קצת כמו שכתבו התוס' בסוף ד"ה הנ"ל ולכאורא צ"ע. רק זה אינו דהא דאופין מיו"ט לשבת ע"י ע"ת הוי דין מוסכם ואין שום אחד מהתנאים חולק כמובן ואם כן סוף כל סוף קשיא לבית שמאי ולר"ע ולשאר תנאים דלית להו מתוך עיין בספר מג"ש בסוגיא דמתוך היך אופין מיו"ט לשבת אלא ודאי ע"י הואיל וכו' ואפילו למאן דלית ליה מתוך אית ליה הואיל וכו' ועל זה משני רב חסדא דצרכי שבת נעשים ביו"ט וכו' וא"ש וכל זה פשוט כמובן דכל שקלא וטריא בש"ס שם אזיל רק לענין עשיית מלאכה דיו"ט שלא לצורך יו"ט אבל משום הכנה מאן דכר שמיה דהאופה מיו"ט לחול לית ביה איסור משום הכנה דסעודת חול לא חשיבה ולא שייך ביה הכנה כמבואר ברש"י ותוספת בסוגיא דהכנה אלא דלוקה משום דעשה מלאכה שלא לצורך יו"ט לרב חסדא דלית ליה הואיל אבל לרבה אינו לוקה משום דאמרינן הואיל וכו' ועל זה הקשה רבה לר"ח לדידך היך אופין מיו"ט לשבת דהיינו למאן דלית ליה מתוך דהא הוי מלאכה שלא לצורך יו"ט אלא ודאי אמרינן הואיל, וזה פשוט, ועל זה הקשו התוס' במס' ביצה הנ"ל אך תימא כיון דהכנה דאורייתא היך אופין ומבשלין מיו"ט לשבת וכו' והיא קושיא חדשה מה שלא הקשה רבה במס' פסחים הנ"ל דאטו ר"ח הוי מוכרח לסבור הכנה הא כמה תנאים ואמוראים לית להו הכנה וביצה שנולדה ביו"ט אסור משום מוקצה או משום פירות הנושרין וכו' אבל התוס' הקשו לרבה ולדידן דאית לן הכנה היך אופין ומבשלין מיו"ט לשבת נהי דלא עשה מלאכה שלא לצורך מטעם דאית לן מתוך והוי צורך קצת מ"מ הא מכין מיו"ט לשבת ואיסור הכנה שייכא אף במידי דלית בה מלאכה כלל כמו ביצה שנולדה ביו"ט אחר שבת כמובן ועל זה תירצו התוס' דלרבה גופיה דאית ליה הואיל לית ביה ג"כ משום איסור הכנה דמטעם הואיל לא הוי מלאכה שלא לצורך יו"ט וגם לית ביה משום הכנה. ושוב כתבו בצחות לשונם ולדידן דהיינו דלית לן הואיל דפסקינן כר"ח אבל אית לן הכנה הקושיא במקומה עומדת דנהי דלא הוי מלאכה שלא לצורך יו"ט משום מתוך כנ"ל הא אית ביה משום הכנה וע"ז תירצו בסברא חדשה ואפי' לדידן ניהא דכל דבר אפוי ומבושל לא שייך ביה הכנה וכו' וממילא

שפיר אנו אופין מיו"ט לשבת ע"י ע"ת המלאכה שלא לצורך לא הוי משום מתוך כמו שכתבתי, אבל למאן דלית ליה מתוך ילית ליה גם כן הואיל מוכרחים אנו לתרץ כרב חסדא דצורכי שבת נעשים ביו"ט ובאמת לית ליה הכנה, וכל דברי התוס' ברורים ומזוקקים והמה קילורין לעינים ואולי מקום הניחו לי. ולפי זה גם דברי בעל המאור פשוטים ומבוררים דאזיל בשיטת התוס' דלא אמרינן הואיל ואית לן הכנה דרבה ואפילו הכי שפיר אופין ומבשלין מיו"ט לשבת ע"י ע"ת משום מתוך ומשום דכל דבר אפוי ומבושל לא שייך ביה הכנה, ודו"ק היטב.

פפד"מ בחודש אלול רק שלום לפ"ק.

~~הק' שלמה זלמן ברייער~~
~~שומר משמרת הקודש פה הנ"ל.~~



Schofarklänge.

Gott ruft sein Volk. Der Sinai-Schofar tönt fort und fort. O, wer seine Sprache doch verstehen möchte! Horchen wir den Worten des Paitons.[1])

אשא Erhebe ich meinen Sinn nach Gerechtigkeit,
Gerechtigkeit meinem Schöpfer zu weihn,
O, so möchte ich das Recht mir erflehn,
meine Stimme dem Schofar gleich zu Ihm zu erheben.

אין Erhebt auch niemand seine Stimme für Gerechtigkeit,
und dem Recht, dem Recht jagt niemand ihm auch nach —
ich aber rufe: „Gerechtigkeit vernimm!" rufe es mit meiner Stimme, die in den Schofar sich mischt.

בנתי Denn sinnend habe ich zur Erkenntnis mich durchgerungen,

---

[1]) שופרות vom 1. Tag Rosch Haschana: אשא דעי.

zu Gott meinen Sinn, selbst wenn Er fern ist von mir, zu erheben,
denn den Wortausdruck der Therua lehrte Er mich,
als er seine Thora unter Schofarton mir gab.

Der Schofar ruft. Er ruft zum Sinai. Ein Leben des צדק fordert er. Und du vernimmst den Ruf und bebst, denn es fehlt dir צדק, das du deinem Gotte bieten könntest — Und wäre auch צדק aus dem Leben geschwunden, tritt hin vor Gott, wenn sein Schofar ruft, und gelobe צדק, und Gott hört, und Gott wartet. Denn wäre auch Gott uns noch so fern, seit dem Sinaitag wissen wir, dass wir seinen Schofarruf nur zu begreifen brauchen, um aufs neue seiner Nähe teilhaftig zu werden. Und ich weiss, wohin der Schofar mich ruft.

כי Wunderbar die Kraft, die vom Schofar ausgeht. Auch der schwache Arm fühlt neuen Mut, sich durch ein Leben der Pflicht seinem göttlichen Hirten zu nähern.

נשתי — גזרת Wohl ruft der Schofar zum göttlichen Gericht, und bleierne Angst schlägt meine Glieder — ich aber raffe mich auf, ich höre den Schofar, und Gott hat mich gelehrt, seinen Schofar zu begreifen: Gott ruft nicht zum Tode, Gott ruft zum Leben. „Heil seinem Volk, wenn es die Therua begreift —“

דרש Denn der Gottesruf will Wunden heilen,

דחוי und sprengt die Fesseln der Knechtschaft und führt der Freiheit entgegen;

הכשל — הענש er reisst den Treulosen aus den Armen der Fremden und weist ihm den Weg, auf dem er verscherzte Reinheit wieder zu finden vermag. Denn nicht umsonst ergeht der Ruf aus gebogenem Schofar —

ואם — וכמו Der Schofarruf scheucht den Feind hinweg, wenn er klagend wider uns vor Gottes Thron

erscheint; denn er hat zur Erhebung uns gerufen חדשתם מעשיכם! — תקעו בחדש שופר zu unserer Erneuerung drang der Gottesruf in den Schofar und schmetterte hinaus in der Ferne die Mahnung zur Rückkehr und zur Freiheit und hat unser Herz gefunden und dem Leben uns zurückgeführt. Da verliert sich von selbst in die Ferne was unser Kläger klagend vor Gott in den Schofar zu rufen sich anschickt.

Welches Wunder hat dieser Schofar nicht schon bewirkt?

זה Wahrlich, dieser Schofar, mehr als alle Stimmen,
die an Israels zerstreute Gemeinden ergingen,
hat zu starken Gemeinden sie immer wieder emporgeläutert:
der Thekiaruf unseres Schofars.

Kümmerliche Gemeinden (vgl. Ps. 68,27) hat er zu starken Gottesgemeinden emporgeläutert, die den Ruf des Führers vernahmen und vor dem Gedanken erzitterten, er könnte für immer seine Führerstäbe zerbrechen (זממי).

חי Gott, der Lebendige — der Lebenverleihende ruft zur Freiheit! Und hat sein Sinaischofarruf zum erstenmal zur Freiheit gerufen, der Rosch Haschanaruf tönt stärker: er hebt selbst aus Sünde zur Freiheit empor!

טבע — טנח Machtvoll begleiten seine Töne die neun Berochauth unseres Mussafgebets: von Gottes Reinheit spendender Gnade und Wunden heilender Allmacht wissen mit Zuversicht sie zu künden.

יטב — יקש Wo wäre das Opfer, das einem Rosch Haschana gleichkäme, wenn an ihm der Weckruf zu Erneuung ergeht? Wem gliche an strahlender Schöne das Herz, das unter Schofarruf den Lockruf zur wahren Schöne vernimmt? Hat Gott einen herrlicheren Tag unter den

Tagen, die er in seinem Waltungsbuch verzeichnet?

כעת Aufhorche die Welt, wenn Israel zum Schofar greift! Es ist der Schofar vom Sinai, der Schofar, unter dem die Erde bebte (K. I. 1, 40), unter dem Städte in Trümmer sanken (Jos. 6) — Weh der Welt, wenn sie auf die Dauer dem Schofar das Ohr verschliesst!

Und ergehen heute ihre Thekiatöne —
es berstet die Erde,
es sinken die Städte,
unter des Schofars tosendem Schall.

כל Und die Menge der Uebeltäter,
zitternd bricht sie zusammen,
wenn zur Therua sie wecken,
und Gottes Stimme wie mit Schofars Macht
zur Huldigung ruft.

לקולו Wenn seine Stimme sie vernehmen,
sind von Schrecken gelähmt die Bewohner
der Erde,
Nationen weht er im Sturm an,
mit dem Sturmruf Seines Schofars.

Denn der Schofar vermag auch zu brechen, und sein Sturmesruf weht Völkern Grabeshauch zu. Er bricht Gott leugnenden Hohn. Doch die ihn begreifen (ליודעי), vernehmen Vaterruf: לאית טב wer erfasste die Seligkeit, wenn Gott unter Schofarruf seinen Thron besteigt? Es ruft der Vater die Kinder.

מאריך מיאבי Die Toren, die es nicht verstehen wollen, was ergreifend die Töne des Schofars ihnen sagen: den gebrochen, kurz schmetternden Tönen der Therua entspricht die Länge der Thekia (R. H. 33), der weckend — warnenden Therua an Länge die rufende Thekia. — Denn mit derselben Kraft, mit der Gottes Schofar niederschmettert, ruft er auch zum Leben! Sie aber

verachten die Thekia, sie sollen zittern vor der Therua.

Denn der Schofar kündet einst den Anbruch der Gottesherrschaft auf Erden, vor der Völkertrotz und Menschenwillkür zitternd vergehn.

נותץ Denn er reisst einst nieder die Mauern,
macht ein Ende den Kriegen,
wenn wie das Meeres Toben
brüllend Sein Schofar spricht —

Und dann sinken die Mauern, mit denen vergeblich Menschen zu schützen sich suchten, und es schwinden die Kriege, die nur so lange auf Erden wüten und Menschenglück vernichten, so lange Menschen kein Ohr haben für den göttlichen Schofar. Der aber tönt fort und fort. Es ist derselbe Schofar, der einst Sein Volk mit dem Gottesbuch in der Hand vom Sinai in die Geschichte geleitete. Es ist derselbe Schofar, der Seinem Volke einst den wonnigen Tag der Erlösung zu bringen berufen ist.

סודו Als Sein Geheimnis Er enthüllte
am Sinai seinem Volke,
beschloss Er die Verkündigung seines Schriftworts
mit Schofarruf, der sie entliess.

סוד Und wenn das Geheimnis des Erlösungstags
Er seinem Volke einst enthüllt, das um Ihn sich schart,
Wonne und Jubel
wird Schofarruf dann künden.

עשור Deshalb verdrängt er auch Jomkippurim, den Zehnten des Monats,
verdrängt Schabboth, den heiligen Wonnetag,
denn Sünden tilgen will er
mit dem Kampfesruf seines Schofars.

עונות Und er tilgt die Sünden
und knüpft aufs neue den Dienst,
Knechtende Lasten löst er,
der schmetternde Schofarruf.

Es ist derselbe Schofar, der den Befreiungsruf des Jobels am Jomkippurim des fünfzigsten Jahres hinaussandte, vor dem selbst des Schabboth heilige Weihe zurücktrat: denn sein Freiheitsruf ist ein Kampfesruf wider die Sünde, und wenn er begriffen wird, löst er jede bestehende Knechtschaft und knüpft aufs neue das einzig beglückende Band der Dienstbarkeit mit Gott.

פגר Wann wird der Sinaischofar erschütternd in die Geschichte schmettern, um Edoms Herrschaft zu vernichten?

Heiss und innig entströmt dem Paiton die Tefilla.

ציון Ein Denkmal, ein Wahrzeichen (steht es uns da):
dreihundertfach einst der Schofar erklang,
und der Wehschrei Midjans drang hinaus
vereint mit sich mengendem Schofarschall —

צפצפו Und es jubelten die Gottesheere,
als die Wunder sie sahen,
als Wunder ihr Fels vollbrachte
mit lieblichem Schofarruf. —

Aus Vergangenheit leuchtet ihm ein Denkmal, ein Wahrzeichen entgegen: aus midjanitischer Not (Ri. 7) hatte des Schofars Kraft einst Rettung gebracht. Sollte sie nicht wieder einmal seinem armen Volke beschieden sein?

קול (Hörst du nicht:) die Stimme der kraftlos Geschwächten,
der zur Erde entkräftet Gebeugten?
Stimmen sind's: der Väter Erbe!
Stimmen, die einst unter Schofar gegeben! —

Hör, o Gott, die Stimme der kraftlos Gebeugten, zur Erde Gedrückten! Hörst du die Stimmen? der Väter Erbe (תפלות אבות תקנו   מתן שלישה), wahren sie treu! Hörst du die Stimmen? Deine Worte sind's, die einst unter Schofar gegeben, denen aufopfernde Pflege sie weihen — Du musst sie erlösen! —

קרי Und zum Schofar greift er. Gott hat es gesprochen: auf den Schofar des Rosch

Haschana folgt auch der Schofar der Zukunft.

רחשתי Und seine Lippen beben, und seine Augen verzehren in Sehnsucht sich nach dem Augenblick, da aus einem Flammenmeer der Vernichtung die Auferstehung seines Volkes sich vollzieht und die Toten erwachen — (שוש)

תישר Bahn' vom Hermon Dir den Weg,
um Edoms Macht zu brechen,
und lass' in Todesschatten es schneeigt leuchten
durch mächtig tosenden Schofar!

תצעד Und wie einst in Öde schreit' einher,
wie einst, da die Lehre Du uns gabst, die zur Wächterin uns ward,
und lass in deiner Stätte vernehmen
die Stimme, deren Ruf gleich dem Schofar ergeht —

Gewaltig tosender Schofar schlägt Edoms Welt in Trümmer und hüllt eine Welt in Nacht. Aber aus Todesschatten leuchtet es schneeigt (Ps. 68. 15) — sein Volk erhebt sich, und wie einst in wüster Öde schreitet Gott ihm voran (Hohel. 4, 8) und führt es und mit ihm eine ihm folgende Welt mit Schofarruf zum Sinai. —

J. Br.



80 Jahre 19 Briefe.

Ueber den Vorwurf des Hirsch-Kultus, der unsern Monatsheften schon einmal von einer sehr beachtlichen Persönlichkeit der deutschen Orthodoxie gemacht wurde, glauben wir deshalb erhaben zu sein, weil wir schon in mehr als einem Artikel die bedenklichen Folgen einer einseitigen Stellungnahme zu Hirschs Werken und Wirken dargelegt haben. Kritische Ueberlegung scheint uns nämlich ganz besonders gegenüber einer historischen Erscheinung am Platze zu sein, die noch viel zu lebendig in unserem Kreise fortwirkt, um nicht vom Strudel der Tageskämpfe erfasst und vor allem in die religiösen Entscheidungskämpfe der Gegenwart, die noch lange nicht abgeschlossen sind, mithineingezerrt zu werden. Kritik und Verehrung sind aber keine Gegensätze. Ja, eine ehrliche Begeisterung für eine grosse Persönlichkeit kann in Wirklichkeit nur das Ergebnis einer kritischen Würdigung und nur die Antwort auf tiefeindringende Fragestellungen sein. Und so glauben unsere Monatshefte, auch wenn oder gerade weil sie der Gefahr einer kritik- und geschmacklosen Verhimmelung S. R. Hirschs immer sorgsam ausgewichen sind, seiner ragenden Bedeutung bisher noch immer gerecht geworden zu sein, gerechter jedenfalls, als wenn sie sich nach berühmtem Muster allmonatlich durch Aufhissung der Jeschurun-Flagge als Universalerbin des Hirsch'schen Geistes proklamieren würden, auch wenn diese Flagge gar manche Bannware deckt, die der richtige Jeschurun niemals an Bord geführt hätte.

Wenn wir heute zum 80. Geburtstag der 19 Briefe einiges über dieses Erstlingswerk seines Verfassers sagen wollen, so glauben wir mit dieser Erinnerung an das nunmehr bald hundertjährige Leben der 19 Briefe einer Stimmung zu entsprechen, in der wir die Denkenden und Gemütvollen unter unsern Lesern zur Zeit durchweg befangen glauben. Wir alle werden nämlich durch den Krieg so stark an die Gegenwart gefesselt, dass ein Spaziergang in die Vergangenheit das einzige Mittel scheint, das wenigstens für eine kurze Weile uns von dem Wirrwarr unserer Tage ablenken könnte.

Darum stellen wir jetzt die Frage: Haben uns die 19 Briefe heute noch etwas zu sagen? Gehört die Stimmung, die sie erfüllt, das heisse Leben, das in ihnen pulst, die Sorgen und Hoffnungen, die sie verkünden —: gehört das alles zu den Dingen, die schon vor 1914 das Merkmal des Greisentums und allmähligen Sterbens gezeigt haben und die der Weltkrieg völlig verschlungen oder durch eine andere Stimmung, durch ein anderes Leben, durch andere Sorgen und Hoffnungen vedrängt hat? Oder bleiben die 19 Briefe ewig jung? Gehören sie zu den Erscheinungen der jüdischen Literatur, die sich von Generation zu Generation in gleicher Frische vererben, weil in ihnen ein Hauch jenes „heiligen Geistes" waltet, der das Buch der Bücher vor dem Welken und Sterben bewahrt? Sind die 19 Briefe noch modern, oder fangen auch sie schon leise an, unmodern zu werden? Werden sie weiter leben oder sind sie am Ende schon gestorben?

Sie leben und sie werden weiter leben. Sie enthalten noch heute eine solche Fülle von Anregungen und Problemstellungen, sie sind noch heute so innig mit all den Fragen, die auf der Tagesordnung des jüdischen Lebens stehen, verwachsen, dass man immer wieder an sie zurückdenken und auf sie zurückgreifen muss, wann immer man sich über Gegenwart und Zukunft des Judentums Gedanken macht. Sie sind vor allem eine nicht hoch genug einzuschätzende Quelle des Verständnisses der Zeit, in der sie erschienen sind. Es ist gar nicht so schwer, aus den 19 Briefen unter dem Titel „Rabbiner Hirsch und seine Zeit" ein neues Buch zu schaffen, das ungefähr folgenden Inhalt hätte:

Erster Abschnitt: Entartung.

I. Kapitel: Das neunzehnte Jahrhundert.

1. Mendelssohn.
2. Maimonides.
3. Der Chassidismus.
4. Der אורח חיים.
5. Der Geist vom Westen.
6. Im Zeichen des Verkehrs.

II. Kapitel: Revolution.

1. Das Vaterhaus.
2. Zwei Generationen.
3. Vergangenheit u. Gegenwart.
4. Die Jugend.
5. Junge Leiden.
6. Lektüre.

7. Umgang.
8. Erziehung.
9. Die polnische Thora.
10. Christliche Schriftsteller.
11. Reformliteratur.

III. Kapitel: Geistige Kämpfe.

1. Philosophie.
2. Kunst.
3. Jüdisches Literaten- und Künstlerelend.
4. Resignation.
5. Die Milah.

IV. Kapitel: Die Wissenschaft des Judentums.

1. Vorurteile.
2. Die „Wissenschaft des Judentums“.
3. Bibelkritik.
4. Wissenschaft und Lehre.
5. Spitzfindigkeit.
6. תורה עם דרך ארץ.

V. Kapitel: Das politische Leid.

1. Exil.
2. Juden als Fremdkörper.
3. Nationalismus.
4. Das jüdische Volk.
5. Der jüdische Staat.
6. Staatsbürger jüdischen Glaubens.
7. Emanzipation.
8. Geistige und materielle Judennot.
9. Einigkeit.
10. Behörden.
11. Autorität.

VI. Kapitel: Soziale Härten.

1. Das Geschäft.
2. Der Sabbath.
3. Verkehr mit Nichtjuden.
4. Auf Reisen.
5. Die Bequemlichkeit.
6. Das Geld.
7. Genuss.
8. Mönchtum.

VII. Kapitel: Das Reformjudentum.

1. Religiöses Interesse.
2. Religiöses Denken und Handeln.
3. Assimilation.
4. Abfall.
5. Liberalismus.
6. „Glückseligkeit und Vollkommenheit“.
7. Rabbiner und Prediger.
8. Toleranz.
9. „Tausend Schattierungen“.
10. „Scheinvolle Präsentation“.
11. „Die Kreisensstunde der Gebärerin“.
12. „Extravaganzen und Halbheiten“.
13. „Die schwingende Schale“.
14. „Dornen und Schutt“.

Zweiter Abschnitt: Der Weg zum Heile.

I. Kapitel: Das jüdische Denken.

A. Gott.

1. Die „reinen Lebensfragen".
2. Monotheismus.
3. Die „Allkraft."
4. Der „Alleine".
5. Vorsehung.

B. Die Welt.

1. Natur.
2. Pantheismus.
3. Monismus.
4. Die „Gotteswelt".
5. Bestimmung.
6. Stoff und Form.
7. Harmonie.
8. Erhaltung.
9. Entwickelung.
10. Nichts ist vergebens.

C. Der Mensch.

1. Psychophysik.
2. Der Gottesdiener
3. „Der Mensch."
4. Persönlichkeit.
5. Arbeiten!
6. Mensch und Erde.
7. Ding an sich.
8. Sympathie.
9. Bewusstsein.
10. Freiheit.
11. „Güter":
12. Massstäbe.
13. „Der Genius der Menschenbildung".
14. Die Vielzuvielen.
15. Das Vergängliche, das Ewige.
16. Lebensinhalt.
17. Der Körper des Menschen.
18. Der Geist.
19. Gedanke und Wort.
20. Das Herz.
21. Gut und Böse.
22. Stolz.
23. Entartung.
24. Sünde.
25. Eden.
26. Die Höheren.
27. Gerechtigkeit und Liebe.

D. Die Geschichte.

1. „Geschichte".
2. Leidenstheorie.
3. Verjüngung.
4. Bereicherung.
5. Das Christentum.
6. Der Messias.

E. Das Judentum.

1. Der „Begriff Jissroël".
2. ממלכת כהנים.
3. גוי קדוש.
4. אהבה.

5. אמונה.
6. יראה.
7. Die Befreiung.
8. Die Mission des Judentums.
9. Israels Kern.
10. Offenbarung.
11. Die Thora.
12. Symbolik.
13. Der Talmud.

II. Kapitel: Gegenwartsaufgaben.

1. Die Jugend Hirschs.
2. Seine Eltern.
3. Sein Bildungsgang.
4. Wie Hirsch Rabbiner wird.
5. Hirsch als Schriftsteller.
6. Die „Neunzehn Briefe".
7. Naphtalis Antwort.
8. „Moria".
9. „Horeb".
10. Hirsch als Uebersetzer.
11. Jargon.
12. Pathos.
13. Apologetik.
14. Glauben und Wissen.
15. Der gesunde Menschenverstand.
16. Anarchische Neigungen.
17. Poesie.
18. Das Hebräische.
19. ברכה.
20. Homiletik.
21. Die Gemeinde.
22. Die „Religionsgesellschaft".
23. Gottesdienst.
24. Schule.
25. Hirschs דרך הלמוד.

Dritter Abschnitt: Ausblick.

1. Wo ist die Wahrheit?
2. Die Gegner.
3. Hirschs Sorgen.
4. „Der Reicherbegabte".
5. Hirschs „innere Stimme".
6. „Das Kind in den Flammen".
7. Hirschs Ruhm und Anerkennung.
8. Ein Einsamer.

Dieses aus den 19 Briefen hervorgegangene Buch wäre zugleich eine übersichtliche Zusammenfassung der gesamten späteren theoretischen und praktischen Wirksamkeit des Verfassers dieser Briefe. Denn Hirsch hat später nichts gedacht und getan, was nicht schon im Keim in den 19 Briefen enthalten wäre. Sie enthalten das Programm seines Lebens. Und vielleicht würde er durch dieses Buch, wenn es gut und gründlich geschrieben wäre, auch populärer werden, als er — täuschen wir uns nicht — tatsächlich heute ist. Es gab unter seinen Zeit- und Gesinnungsgenossen Schriftsteller, die noch heute beliebter sind als er, z. B. Lehmann,

dessen Pessach-Hagadah in hocheleganter Ausstattung Auflage nach Auflage erlebt, obwohl man diesem Werke nicht zu nahe tritt, wenn man es als ein liebliches Kompendium von mehr oder weniger guten „Wörtchen“ charakterisiert. Aber Lehmann kannte sein Publikum, und er wusste eine idyllische Feder zu führen, wie sie zu behaglichen Sabbathnachmittagsverdauungsstunden passt. In dieser intimen Bekanntschaft Lehmanns mit den spiessbürgerlichen Neigungen und Bedürfnissen des grossen Publikums liegt seine grosse literarische Bedeutung, während Hirsch in seinen Schriften auf das geistige Niveau seiner Leser niemals Rücksicht nahm, und sie daher auch von guten „Hirschianern“ immer noch mehr gelobt und gepriesen, als studiert und gelesen werden. Dazu kommt der ganz eigenartige Stil dieser Schriften. Herr Dr. Wohlgemuth in Berlin gefällt sicht von Zeit zu Zeit darin, in Hirschs Schriften sprachliche Inkorrektheiten aufzuweisen. Das ist weder schwer noch neu. Denn während sonst bei Schülern, deren Aufsatzhefte die Rotstiftspuren der ach so billigen Lehrerüberlegenheit tragen, das Bewusstsein der stilistischen Unzulänglichkeit fehlt, kann sich der stilistisch gemassregelte Verfasser der 19 Briefe auf das Vorwort seines Jugendwerkes berufen, allwo es heisst: „Was die Briefe betrifft, so gebe ich sie ganz so, wie ich sie vorfand; und habe mir, als an dem Werk eines Anderen, auch nicht erlaubt, hie und da Härten im Stil zu verbessern, um nicht manche Eigentümlichkeit desselben mit zu verwischen“. Jene so fürchterlich abgeklärt, durchgebildet und wissenschaftlich tuende Schreibart, die das religiöse Denken und Leben, koste es was es wolle, in akademische Formen presst, um mit Breslau konkurrieren zu können, war nicht Ben Usiels Geschmack. Er war sich stets bewusst, dass die Notwendigkeit, heilige Gedanken und Gefühle in profaner Sprache wiederzugeben, ein gefährliches Wagnis bleibt, auch wenn äusserlich kein direkter Verstoss der profanen Form gegen den heiligen Inhalt wahrzunehmen ist. Wird das, was ich denke und fühle, auch in gleicher Reinheit vom Leser nachgedacht und nachempfunden werden? Und genügt es, wenn die Übertragung ohne Ansatz von Fremdkörpern von statten gehen soll, die üblichen Leitungsdrähte der gewöhnlichen Schriftsprache zu benützen? Ist es nicht viel wissenschaftlicher, eigentümliche Gedanken und Gefühle auch in einem eigentümlichen Stile

wiederzugeben? Und erweckt nicht Jemand, der Jüdisches in einem flecklosen Akademikerstil ausspricht, viel eher den Anschein, dass die Thora nur eine unter andern Geistesmächten ist, als Jemand, der, um die ewig originelle Thora auch entsprechend originell in deutscher Sprache darzustellen, hierbei auf einen eigenen Jargon verfällt? Solch ängstlichen Gewissensfragen entstammen Ben Usiels „Härten im Stil".

Die Popularität der 19 Briefe litt aber vor allem unter dem Eindruck der Strenge und Härte, der von ihnen ausging. „Die neunzehn Briefe über Judentum" von Ben Usiel, einem Jünger Bernays' (1836), waren die ersten Laute eines kräftigen Widerspruchs gegen die Verflachung des Judentums zu einer Alltagsreligion, die in Predigt, deutschen Gesängen und Confirmation bestehen sollte, die, mit einem Worte, die Fülle seines Wesens in die vier Wände der Synagoge einzuschränken gedachte. Es war die Eröffnung eines Kampfes zwischen zwei verschiedenen Grundanschauungen, der noch lange nicht ausgetragen ist" (Grätz). Dieser Widerspruch war nicht blos kräftig, er war auch streng und hart. Dieser Widerspruch war sich von vornherein bewusst, dass mit Gedanken und Anschauungen, wie sie in den 19 Briefen vorgetragen wurden, sich keine Massen gewinnen lassen und kein literarischer Lorbeer pflücken lässt. Dieser Widerspruch war von vornherein auf den Verzicht auf öffentliche Anerkennung eingestellt. Auf Agitation und Reklame, auf die tausend Künste, Kniffe und Schliche, die man kennen und beherrschen muss, um „beliebt" zu werden, verstand sich Ben Usiel nie. Ihm war sein ganzes Leben hindurch ein völliges Unbekümmertsein um den Erfolg seiner Mühen eigen, und „die Wahrheit wächst aus der Erde" war das Leitmotiv seines Wirkens. Verzichten können dünkte ihm das Wesen der Orthodoxie zu sein. Ueber das, was einmal der Herausgeber dieser Blätter den Imperialismus der Orthodoxie nannte, hätte Ben Usiel heute wie vor 80 Jahren die Schale seines prophetischen Zornes geleert.

Dann aber litt und leidet die Beliebheit der 19 Briefe auch unter den grossen Ansprüchen, die sie an das Denkvermögen und an den Bildungsgrad ihrer Leser stellen. Man kann sie nicht so glatt hinunterleiern, wie man etwa einen Zeitungsartikel oder ein

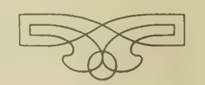
Ullsteinbuch in sich aufnimmt. Man muss sich schon die Mühe nehmen, sie zu studieren oder sich erklären zu lassen. Gar mancher unter uns ist zufrieden mit dem allgemeinen heiligen Eindruck, den z. B. ein Kapitel der Psalmen hervorruft, auch wenn er fast kein einziges Wort darin richtig versteht. Leider ist der Spott unserer liberalen Stammesgenossen über die heilige Andacht, mit der so viele unter uns tagtäglich ihr איזהו מקומן radebrechen, nur wohl verdient, auch wenn die Folgerungen, die das liberale Judentum aus dieser Unzulänglichkeit der religiösen Andacht zieht, durchaus unberechtigt sind. Es wird in unsern Kreisen nicht viel „gelernt", aber auch nicht viel gelesen. Mit der sogenannten Bildung hapert es in unseren Kreisen stärker als man glaubt. Abgesehen von unseren' höheren Töchtern, die in Ibsen und Strindberg machen, empfinden nur die Wenigsten unter uns ein wirklich inneres Bedürfnis nach einer abgerundeten Welt- und Lebensanschauung. Nur die Wenigsten verfügen über die nötige Geduld, um ein ernsthaftes Buch gründlich durchzulesen. Darunter litt und leidet die Verbreitung der 19 Briefe. Wie viele giebt's, die verstehen, was das heisst, Gott rief der Luftdünnung zu „werde Himmel der Erde"? . . . . „Jegliches tragend das All und das All tragend ein jedes" . . . . Mit „Ideen" beschweren wir unser Lebensgepäck nicht gern. Frisch und frei wollen wir durchs Leben wandern. Erstaunlich viel Oberflächlichkeit herrscht in jüdischen Kreisen, und gar mancher wäre frömmer, wenn er nur etwas gebildeter wäre. Die heutigen Benjamins denken und reden anders als der Benjamin der 19 Briefe. Der war ein ernster, nachdenklicher Mensch, der das Judentum als Problem empfand, mit dem sich der Jude doch etwas anders auseinandersetzen muss, als durch oberflächlichen Spott und Hohn. Wie tief und treffend ist z. B. seine Motivierung des Goluselends, dass Israel, obwohl „bis aufs letzte aller Volkstümlichkeit beraubt", dennoch als Volk betrachtet werde. Es muss damals viel gedacht und viel innerlich gekämpft worden sein in jüdischen Kreisen.

Bei einem Rückblick auf jene Zeit können wir uns heute nach 80 Jahren einer stillen Selbstbemitleidung nicht erwehren. Bei all dem Sturm und Drang, den sie durchmachen mussten,

waren unsere Grossväter doch glücklicher als wir. Zwar hat man zu allen Zeiten auf Kosten der Gegenwart die Vergangenheit gerühmt, uns dünkt aber, niemals mit grösserem Rechte als in unserer Zeit. So erbarmungslos wie unsere heutige Generation vom Schicksal gezwickt und zerzaust, verwundet und erschlagen wird —: das ist unseren Grossvätern doch erspart geblieben. Auch sie hatten ihre Kämpfe, ihre Sorgen, ihre Wunden, es spielte sich aber alles noch in den geruhsamen Formen eines Lebens ab, von dessen Art wir einen Hauch empfinden, wenn wir die 19 Briefe lesen und uns dabei aus dem, was zwischen den Zeilen steht und aus dem ganzen Drum und Dran ein Bild jener Zeit zusammenfügen. „Ich musste Ihnen die Unzulänglichkeit derselben eingestehen, bat um Ihre Belehrung, — da rief der Postillon, — und Sie konnten mir beim Lebewohl — nur das Wörtchen „schriftlich" noch zurufen". — Man fuhr damals noch mit dem Postillon und schrieb lange Briefe. Inzwischen haben die Erfindungen und allerhand Fortschritte auf allerhand Gebieten zu einer inneren Aufwühlung der Menschen und Völker geführt, die sich in ihrer ganzen Tiefe erst in dem uns auferlegten Weltkriege entladen sollte. Denn nur in einer Zeit, die mit den geruhsamen Formen der Zeit der 19 Briefe längst gebrochen hatte, war dieser Weltkrieg möglich. der aus der Weltkultur so folgerichtig wie die Sündflut aus dem Sündenfall entstand. Viel können wir noch heute, viel werden auch unsere Nachkommen aus den 19 Briefen lernen. Auch ihnen werden die 19 Briefe eine Zeit und ein Geschlecht vor das Gemüt zaubern, die bei aller Horizontenge des äusseren Blicks an inneren Gesichten reicher waren als wir.

Als der Verfasser der 19 Briefe sein 80. Lebensjahr erreichte, neigte sich sein Leben dem Ende zu. Die 19 Briefe werden ihr 80. Lebensjahr überdauern.

R. B.



Das Ostjuden-Problem.

Von Bezirksrabbiner Dr. Hermann Klein-Eisenstadt (Ungarn).

II.

לא כדורות הראשונים דורות האחרונים הראשונים תורתן קבע ומלאכתם ארעי וזה וזה עלתה בידם דורות האחרונים מלאכתן קבע ותורתן ארעי לא זה ולא זו עלתה בידם „Die späteren Geschlechter gleichen nicht den früheren. Bei den früheren war die Thora das Feststehende und ihre Arbeit das Zufällige und sie brachten es in beiden zu etwas, bei den späteren ist ihre Arbeit das Feststehende und ihre Thora das Zufällige und weder eine noch das andere ist von Erfolg begleitet".

In diesen Worten unserer Weisen finde ich am prägnantesten den Kontrast zwischen Ost- und Westjudentum gekennzeichnet, wenn auch das Ostjudentum nicht mehr ganz im Geiste der früheren Geschlechter lebt. Für die Treuen im Osten, ob sie nun zu den Chassidim oder zu ihren Gegnern, den Misnagdim, gehören, war es bis vor einigen Dezennien gar keine Frage, wie sie ihr eigenes oder das Leben ihrer Kinder gestalten sollten. Ein Erziehungsproblem gab es da überhaupt nicht. Es war für jeden jüdischen Vater eine Selbstverständlichkeit, dass sein Kind lernen müsse. Das Wort der Lehre ושננתם לבניך lässt ja gar keine andere Deutung zu und dieses Wort war die Lösung aller Erziehungsfragen und aller Erziehungssorgen. Mit 8 oder 9 Jahren verliess der Knabe das untere Cheder, um in das höhere zu treten, wo es wirklich lernte. Mit 8 oder 9 Jahren begann es גמרא zu lernen und der Knabe lernte immer weiter, bis er zum Jüngling heranwuchs und der Jüngling lernte er recht bis er in die Jahre kam, wo er daran denken musste, oder richtiger, wo die Eltern daran denken mussten, ihm ein Haus zu gründen, denn auch להשיאו אשה gehört nach der Mischnah zum Pflichtenkreis des Vaters. Und während der ganzen Zeit des Lernens trübte niemals die Sorge um den späteren Lebensberuf die Seelenruhe der Talmudjünger. Jeder, der seine Jugend in den Jeschiwoth verlebt hat, wird es

mir bestätigen, dass nirgends eine gleiche Atmosphäre der Sorglohigkeit herrscht wie in diesen Thorastätten. Kleingläubige im Sinne unserer Weisen, denen die Sorge um den Morgen das Haar bleichen würde, giebt es da überhaupt nicht. Es war für die Väter keine Frage. was sie mit ihren Kindern anfangen sollen. תורתן קבע fest stand es für sie, dass die Söhne בני תורה werden müssen, die Kinder sollten ebenso lernen wie sie gelernt haben. Es lebte in den jüdischen Vätern des Ostens — und zu diesem Osten gehört auch Ungarn — etwas von dem gewaltigen Geiste eines Abraham, der sein Kind ohne weiteres zur עקדה führt, weil es sein Gott geboten. Er lässt sich durch nichts abhalten, mag Satan als hilfloser Greis oder als kraftstrotzender Jüngling oder als ein gewaltiger Strom ihm erscheinen, er sieht all die Hindernisse gar nicht, denn das Ziel am Morija hat sein Auge gebannt, er muss es erreichen. Auch die Väter des Ostens waren von diesem Geiste beseelt, gar viele hätten der Söhne zur eigenen Stütze bedurft, gar viele wussten, dass man auf den Jeschiboth alles erlernen könne, nur nicht die Kunst, wie man Geld verdient und gar vielen war die kärgliche Unterstützung, die sie ihren Söhnen in den Jeschiwoth angedeihen lassen mussten, ein fast unerschwingliches Opfer, das man nur bringen konnte, wenn man es sich im buchstäblichen Sinne des Wortes vom Munde ersparte, aber weder die Sorge um das eigene Alter, das ohne Stütze blieb, noch die viel brennendere Sorge um die Bedürfnisse, um das materielle Wohl des Jünglings, um seinen zukünftigen Lebensberuf liess die Väter von dem Akedahweg abirren. Morijah ist das Ziel und dieses Ziel muss erreicht werden! Was aus dem Jüngling werden soll?, wovon er leben soll?, wie er sich und seine Familie erhalten soll? Es wird sich schon etwas finden! Man muss keinen festen Beruf haben! Sein Vater hatte auch keinen festen Beruf, sein Grossvater ebensowenig und es ging doch. ומלאכתם ארעי Der Beruf hing vom Zufall ab. Man versuchte sich als Wirtshäuser, Ökonom, Gemischtwarenhändler und wenn alle Stricke rissen, so wurde man Schächter oder Melamed. Und es ging wirklich. Nur diesem Berge versetzenden בטחון, von dem die jüdischen Väter des Ostens beseelt waren, verdanken wir es, dass die Thora im Osten noch immer eine Heimstätte hat.

Wir leben noch immer von den Brosamen dieses בטחון. Dieses Gottvertrauen verlieh den Vätern die Sicherheit, wie sie ihren Weg gehen sollen. Durch diese Sicherheit lernten die Kinder, durch dieses in sich sichere Vertrauen schritten die Jünglinge in der Vollkraft ihrer Jahre zur Familiengründung und erzogen ihre Kinder genau in demselben Geiste wie sie von ihren Eltern erzogen wurden. So war es bis vor einigen Jahrzehnten. Es ist bei uns ein wenig anders geworden. Die socialen Verhältnisse haben sich geändert. Und wenn man früher wirklich sich sagen konnte, dass man sich um den Lebensberuf nicht allzusehr zu kümmern braucht, denn es wird schon irgendwie gehen, so hat dies durch die Wandlung, die einerseits das sociale Leben der nichtjüdischen Welt erfahren, anderseits durch verschiedene gesetzesgeberische Massnahmen eine wesentliche Einschränkung erfahren. Verschiedene Berufe, die früher ganz in jüdischen Händen waren und die man über Nacht erlernen konnte, sind in die Hände von Nichtjuden geraten. Der typische jüdische Dorfwirtshäuser verschwindet nach und nach ganz. Das commerzielle Leben, das bis vor ganz kurzer Zeit bei uns sich in ganz primitiven Formen bewegte, stellt heute schon viel höhere Ansprüche an den Kaufmann. Und es ist ja unverkennbar, dass eine Wandlung sich vollzogen hat, aber im grossen nnd ganzen gilt auch noch heute bei den wahrhaft Frommen die Maxime תורתם קבע ומלאכתם ארעי. dass das Kind hauptsächlich lernen müsse, der weitaus grössere Teil des Tages muss dem intensiven Thorastudium gewidmet sein und nur ein Bruchteil des Tages soll einem profanen Unterricht gewidmet sein, der den heranwachsenden Jüngling befähigen soll, den veränderten Zeitverhältnissen entsprchend sich irgendeinem Berufe zu widmen, einem Berufe, bei dem man weiter lernen kann und der einem das Leben als Jehudi ermöglicht. Das Problem ist noch nicht ganz gelöst, aber die Lösung kann man sich bei uns gar nicht anders denken als in diesem Geiste. Nach wie vor geht alles Streben der wahrhaften יראים dahin, die Jeschiwoth zu erhalten, denn in ihnen erblickt man nicht nur die Bollwerke der Thorakenntnis, sondern das Judentum schlechthin. Werden die Jeschiwoth der Jugend und die Jugend den Jeschiwoth erhalten, so hat das Judentum eine Zukunft, wenn aber nicht, so

ist nicht nur das Thorastudium, sondern die ganze Gesetzestreue und mit ihr das ganze Judentum in Frage gestellt. Das Wort Rabbiner Samson Raphael Hirschs זצ"ל, dass mann in unseren Tagen das Wort der Weisen לא עם הארץ חסיד in ein ולא עם הארץ יהודי erweitern müsse, dass heute ein Unwissinder gar kein treuer Jehudi sein könne, wird hier bei uns in seiner ganzen Tiefe und Bedeutsamkeit gewürdigt. Mit der Zukunft der Thora ist die Zukuntt des Judentums eng verknüpft und unter Thora versteht man intensive Kenntnis von תורה שבע"פ. Woher die intensivere Pflege der mündlichen Lehre im Osten stammt? Wahrscheinlich weil im Osten das ללמוד stets mit dem לעשות in Verbindung stand, weil im Osten das Thorastudium stets mit der Praxis, mit der Betätigung des Gelernten Hand in Hand ging, weil im Osten die תורה niemals tote Wissenschaft, sonder stets תורת חיים Lehre des Lebens, Lehre für das Leben, mit einem Worte lebendige Thora war, und ja bekanntlich die eigentlichen Lebensnormen nur aus der mündlichen Lehre zu gewinnen sind, daher stammt die weitaus intensivere Beschäftigung mit תורה שבע"פ als mit תורה שבכתב. Und mag man auch in gewissen Kreisen über den למדן aus dem Osten, der einen Bibelvers aus Traktat Sabbath oder Gitin citiert, geringschätzig die Achseln zucken, es wäre ein Unglück fürs Judentum, wenn diese עמי הארץ דאורייתא und תלמידי חכמים דרבנן, wie man diese species bei uns witzig bezeichnet, ganz verschwinden würden. Sie sind echte Jünger der unorganisierten Jeschiwoth, deren Stärke und Grösse, deren nachhaltige Wirkung vielleicht zum grössten Teile auf ihre Desorganisation zuzückzuführen ist. Die Jeschiwoth waren nie Rabbinerschulen, sie sollten und wollten keine Rabbiner ausbilden, sie waren keine Seminare mit wohlgeordneten Stundenplänen und frisirten Wissensfächern, sondern Thorastätten, wo Thora gelehrt und gelernt wurde, Thora fürs Leben in dem Sinne, dass man die Jünger befähigte allein zu lernen. Es kam nie daraut an, wie in den Rabbinerschulen ein gewisses Pensum zu erlernen, dessen Beherrschung unerlässliche Vorbedingung zur Erlangung des Rabbinerdiploms ist, sondern Hauptgewicht wurde darauf gelegt, dass die Bachurim sich einen richtigen דרך הלימוד aneignen, der sie befähigen sollte לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, aus der

Controverse die richtigen Folgerungen für die Praxis zu ziehen; die Jeschiwoleiter betrachteten es als ihre Auptaufgabe לְלַמֵד לְלִמוּד das „Lernen" zu lehren, wie dies der ehrwürdige Leiter der einzigen Jeschiwoh nach östlichem Muster im Westen, der רבי der „Thoralehranstalt in Frankfurt a. M." auszudrücken pflegt. Die Jeschiwot in ihrer Ursprünglichkeit zu erhalten ist die einzige Sorge der ostjüdischen Kreise. Für das Fortkommen im Leben, für den socialen Beruf soll man durch privaten Unterricht sorgen, aber nach wie vor herrscht die Auffassung ומלאכתם ארעי vor, dass, will man nicht die תורה vernachlässigen, man an keine feste Berufswahl denken darf. Der sociale Beruf soll nach wie vor etwas „zufälliges" sein. Man kann sich auf keinen bestimmten Beruf festlegen. Der Beruf des Juden ist Jude zu sein, und daher ist es oberste Pflicht, das Judentum zu kennen, denn zum Juden hat unser Schöpfer uns berufen. Wir sollen uns den Beruf erwählen, zu dem wir Beruf fühlen. Für den socialen Beruf genügt eine Bildung, die sich nicht aufs Specielle erstreckt, sondern ganz allgemein bleibt. Kenntnis der Landessprache im grossen und ganzen, die Elementarbegriffe des Rechnens und 1—2 Jahre Tätigkeit in einem Geschäfte oder 2—3 Jahre für das Erlernen eines Handwerks, das soll für die Wahl eines Berufes genügen. Dass hiezu aber vor allen Dingen das alte בטחון notwendig ist, wer möchte es bezweifeln. Aber dieses felsenfeste Vertrauen lebt noch in den Vätern des Ostens und stählt den Mut der Jünglinge, die noch immer in hellen Scharen die altehrwürdigen Thorastätten aufsuchen, um zu lernen und deren Schlaf die Sorge um ihren zukünftigen Lebensberuf noch immer nicht stört.

Das nachmendelssohnische Judentum des Westens hat die umgekehrte Devise auf seine Fahne geschrieben מלאכתם קבע ותורתם ארעי. Die Ghettomauern waren gefallen und den in die Freiheit ziehenden Söhnen der Ghettos standen alle Berufe und alle Bildungsstätten offen. Mit einem wahren Heisshunger stürzten sich diese Kinder des Elends auf die Berufe, die ihnen vorher verschlossen waren. Und nach dem Muster ihres Wirtsvolkes wollten sie etwas Gründliches erlernen. Und der sociale Beruf ward die Hauptsache. In seinem Berufe es zu etwas bringen, in seinem

Berufe etwas Tüchtiges leisten, galt als Lebensziel und Lebenszweck. Und jeder sollte, jeder musste einen Beruf haben, der eine sollte Arzt, der andere Advokat, der dritte Kaufmann und der vierte Apotheker usw. werden. Und der Beruf wurde schon an der Wiege bestimmt. Von der Wiege bis zum Grabe lebte man nun diesem Berufe. Und wenn in der ersten Zeit der תורה noch als אראי ein bescheidenes Plätzchen im Erziehungsplane und später im Leben gegönnt wurde, wenn auch jeder noch etwas lernte, soweit es eben das Berufsstudium gestattete, so wurde aber der Beruf immer schwieriger, die Wissenschaften differenzierten sich und so ward das Studium, das Brotstudium immer complizirter und für die תורה blieb immer weniger Zeit, bis auch sie zum Berufsstudium hinabgesunken war d. h. dass die תורה nur noch von denen gelernt wurde, die aus dem Studium der Lehre einen Broterwerb machten, von den Rabbinern und Theologen. Aus den Jeschiwoth floh die תורה in die Seminarien oder richtiger in das Seminar zu Breslau. Sonst erstreckte sich das Thorastudium auf einige Religionsstunden, in denen man es höchstens zu einer Fertigkeit im Hebräischlesen und notdürftiger Kenntnis des Inhaltes der Bibel brachte. Die Thora schied aus dem Leben. „Mein Kind soll ja kein Rabbiner werden“, war die stereotype Antwort der Väter, wenn man es sich einfallen liess, sie aufzufordern ihre Kinder etwas תורה lernen zu lassen. Und weil die Thora blos Domäne der Berufstheologen blieb, so wurde sie von diesen erst recht vernachlässigt. Diese schufen sich erst recht eine neue תורה. Es war ja niemand da, der sie controlliren konnte. Nie hätte die Reform in Deutschlang solche Verheerungen anrichten können, wenn im Volke die Kenntnis der Thora nicht fast ganz verschwunden wäre. Es sind ja im Osten auch Reformatoren aufgetreten, sie haben auch Anhang gefunden, aber die grosse Masse des Volkes, selbst die aus Leichtsinn oder anderen Gründen ihnen folgen, ist sich des unjüdischen Charakters dieser Reformbestrebungen vollauf bewusst. Mit Hohngelächter weisen sie es zurück, wenn man ihnen dieses Spiel als Ernst hinstellen will. Als Komödie, als Pikanterie lassen sie es sich ja gefallen, aber sie wissen auch wo das richtige, das ernste Judentum ist. In Stunden, wo der Ernst des Lebens

an sie herantritt, werden die eingefleischtesten Neologen den Weg zum orthodoxen Rabbiner finden. Aber im Westen kam den Predigern des neuen Judentums die Unwissenheit der Massen zustatten. Sie hatten keine Kontrolle. Die Massen hatten mit ihrem Berufe genug zu tun und fühlten sich nicht berufen, in theologischen Fragen mitzureden. Die Thora ward herrenloses Gut, ein jeder konnte schalten und walten mit ihr, wie es ihm gerade beliebt, אין דורש ואין מבקש.

Und als dem Judentum des Westens, als der תורה im Westend die גואלים erstanden, als Rabbiner Samson Raphael Hirsch זצ"ל und die anderen grossen jüdischen Männer auf dem Plane erschienen, um die Thora für das Judentum des Westens und das Judentum des Westens für die Thora wieder zu gewinnen, so mussten sie damit rechnen, dass dieser Gedanke, dass jeder Mensch seinen sicheren socialen Beruf haben müsse, dem der weitaus grössere Teil der Kraft und der Zeit des Menschen gehöre, zum eisernen Bestand des Charakters der Westjuden gehöre, dass sie bei der praktischen Lösung ihrer Aufgabe dem Berufsstudium einen weitaus grösseren Raum gönnen müssten, als es ihm nach ihren ausgesprochenen Prinzipien zugekommen wäre. תורה עם דרך ארץ heisst ja erst תורה, dann wieder תורה und erst dann דרך ארץ, aber in der Praxis ward es doch Beruf und Beruf und dann erst תורה. Aber dies allein war ja schon ein Riesenfortschritt. Die תורה ward wieder heimisch auch in Laienkreisen, man lernte wieder und die Lösung der weiteren Aufgabe konnten die Grossen dem der תורה innewohnenden Lichte überlassen. Dass das Prinzip des תורה עם דרך ארץ von Rabbiner Hirsch זצ"ל ganz und gar im Sinne unserer Alten aufgefasst wurde, bedarf für den Kundigen keines weiteren Wortes. Nicht müde wird er, die Centralstellung, die der תורה im Leben des Jehudi gebührt, zu betonen, mit eindringlicher Kraft mahnt er, in der Kenntnis der תורה unseren Lebensberuf zu erkennen, nicht erlahmt er in der Geisselung der ganz und gar unjüdischen Auffassung der תורה als Theologie, als Wissenschaft, keiner hat kräftigere und wahrere Töne gefunden, um die תורה als Leben regelndes, Tat erheischendes Gesetz, als die wahre תורת חיים zu verkünden, von ihm stammen folgende

Worte, die vielleicht am schlagendsten beweisen, wie er dieses Prinzip verstanden. „Aber die Möglichkeit! die Möglichkeit!“ „Unsere Kinder haben so viel und so vieles zu lernen! Wir leben nicht mehr in den engen Ghettosphären. Frei bewegen wir uns, noch freier werden sich unsere Kinder im Weltverkehre bewegen und unendlich gesteigert sind die Anforderungen, die das Leben an den gebildeten Menschen macht und die in der Erziehung und dem Unterrichte keinen Raum für den „hebräischen“ Unterricht nach alter Väterweise lassen. Sollen unsere Kinder denn gegen die übrigen Zeitgenossen an Kenntnis und Bildung zurückstehen? Sollen sie ihnen nicht ebenbürtig gleich stehen in Kenntnis der Sprachen und Realien? Sollen sie im Geiste den beschränkten Gesichtskreis der alten Ghatti noch fortbewahren? Sollen sie auf alle die geistigen Vorzüge der Neuzeit verzichten?“ Das sollen sie nicht. Müssten sie's freilich, bliebe uns in der Tat keine andere Alternative, als entweder unsere Kinder unwissend zu lassen in allen Kenntnissen, die den leiblich als Juden Geborenen auch erst geistig zum Juden machen oder auf manchen Schatz der neuen Bildung für sie Verzicht zu leisten, gäbe es nur diese eine Alternative, wir stünden keinen Augenblick an zu erklären: Dürften wir nur das eine oder das andere wählen, wir müssten als Juden auch auf geistige Vorzüge verzichten, so wir sie nur auf Kosten des jüdischen Geistes erkaufen könnten. Unsere Väter mussten für ihr Judentum noch ganz andere Dinge opfern. Und auch für uns hiesse es: Erst Judentum, dann Bildung.“ תורה קבע ומלאכה ארעי heisst dies mit anderen Worten. Es unterliegt keinem Zweifel, dass es in der Konsequenz seines ganzen Denkens liegt, der תורה den Primat zu sichern. Sein ganzes Leben und sein ganzes Streben war einzig und allein dem Versuche geweiht, das תלמוד תורה עם דרך ארץ oder das Thora-Kultur-Problem zu lösen. Und wie wenn er gefunden hätte, dass sein Versuch nicht die richtigen Früchte gezeitigt, dass bei seiner Lösung, des דרך ארץ zu viel und der תורה zu wenig sei, dass die Sorge um den Beruf die besten Kräfte der Männer absorbiere, dass das Berufsstudium kaum Zeit lasse für ein flüchtiges Durchblättern der

תורה שבכתב, dass aber für ein intensives Eindringen in ש"ם und פוסקים keine Kraft und keine Zeit da sei, dass daher wieder eine Verflachung dem Judentum droht, weil es nicht gekannt wird, wenn er sehen würde, dass die Sorge um den Beruf auch das jüdische Leben der Praxis nachteilig beeinflusst, dass z. B. im Westen der נער בן מאה שנה, der greise Jüngling nicht zu den Seltenheiten gehört, er würde nicht anstehen zu erklären: Erst Judentum, erst Thora, dann Beruf und dann Bildung! Er würde den Juden des Westens zurufen: Gehet hin und lernt von euren Brüdern im Osten, dass תורה קבע sein müsse, lernet von ihnen etwas בטחון und wenn sie vielleicht etwas zu sorglos in den Tag hineinleben und dadurch social gegen ihre Mitbürger zurückbleiben, helfet ihnen und belehret sie. Wenn ihr aber ihre Lehrer werden wollet und ihr könnet ihnen ja sicher vieles bieten, dann müsset ihr erst bei ihnen in die Schule gehen, auch euch muss erst תורה קבע werden, dann werden euch eure Brüder im Osten in der Belehrung des מלאכת ארץ ein williges Ohr leihen. Der rechte Meister lernt am meisten von seinen Schülern.



Der Begriff des Wunders im Judentum.

Von Dr. Jsaac Breuer.

I. Das Judentum ist kein Wunderreligion. Der Dualismus zwischen gottgewirktem und natürlichem Geschehen ist ihm unbekannt. Ihm ist das natürliche Geschehen keine vom Sittengesetz losgelöste und unbeeinflusste Zwangsabfolge einander kausierender Erscheinungen, in die Gott erst zermalmend und vernichtend eintreten müsste, um die Spuren seines Daseins zu ziehen; vielmehr ist ihm das Naturgesetz selber nichts anderes als eine Offenbarung göttlichen Willens, ist ihm heiliges Gottesgesetz nicht minder wie die andere Gottesoffenbarung, wie das an das jüdische Volk gerichtete Gottesgesetz. Nicht bloss im Wunder, sondern auch im natürlichen Ablauf der Dinge, ja gerade in ihm erst recht, erkennt das Judentum das Walten Gottes.

1. Daraus folgt mit Sicherheit, dass das Wesen des Wunders im Judentum nicht in der göttlichen Bewirkung des wunderbaren Hergangs erblickt werden kann. Gott bewirkt nicht nur das Wunder, sondern bewirkt alles, was in der Natur geschieht. Der tägliche Wechsel von Licht und Finsternis ist ebenso unmittelbarer Ausfluss göttlichen Willens wie die Spaltung des roten Meeres. Unmittelbarer Ausfluss: Die Regelmässigkeit des Wechsels ist selber Wunder aller Wunder. Denn sie erscheint dem Judentum nicht als Bindung göttlichen Willens, sondern von Stunde zu Stunde in voller Freiheit geschaffen. Die an den täglichen Wechsel der Zeiten geknüpften Gebete des Judentums sprechen dies in herrlicher Klarheit aus, und machen diese Erkenntnis zum Gemeingut der Nation.

2. Es folgt aber auch weiter hieraus, dass das Wesen des Wunders nicht in dem Zusammenhang erblickt werden kann, in dem es stets zur sittlichen Erziehung von Menschen steht. Wenn der Nil sich zu Blute wandelt, weil der Mizrerkönig das Judenvolk nicht aus der Knechtschaft entlässt, so darf der Umstand, dass hier ein Naturgeschehen als Folge eines sittlichen Missverhaltens in Erscheinung tritt, nicht als etwas Absonderliches erachtet werden; der durch und durch monistischen Anschauung des Judentums ist

dieser Zusammenhang eine bare Selbstverständlichkeit. Der Gott der Natur ist ja zugleich der Gott des Sittengesetzes. Wie könnte es daher anders sein, als dass alles, was die Natur gewährt, als Lohn oder Aufgabe, alles, was sie versagt, als Strafe oder Prüfung gefasst wird, sodass dem Sittengesetz geradezu der Primat vor dem Naturgesetz zuerkannt ist. Das tagtägliche Schema-Gebet mit seiner an das sittliche Wohlverhalten gebundenen Regenverheissung prägt diese Wahrheit schon dem jüdischen Kinde ein.

Weder in der Göttlichkeit seiner Bewirkung noch in seiner Bedeutung für die Sittlichkeit kann somit die Eigenart des Wunders im Judentum liegen. Worin aber denn?

II. Die landläufige Auffassung hat sich der Durchbruchstheorie bemächtigt. Ich verstehe darunter die Lehre, dass das Wunder eine von Gott bewirkte „Durchbrechung" der Regelmässigkeit des Naturablaufs darstelle, durch die gezeigt werde, dass auch diese Regelmässigkeit nichts anderes sei, als Ergebnis göttlichen Willens. Denn wer die Regel stören kann, ist Meister der Regel. „Durch ein von Gott angekündigtes und vollbrachtes Wunder springt die Göttlichkeit der natürlichen Ordnung der Dinge in die Augen; es zeigt sich dass die natürliche Ordnung der Dinge nicht nur einen Urheber hat, nicht nur mit ihrem Entstehen, sondern auch mit ihrem Bestehen in Gott wurzelt, nicht besteht, weil sie einmal durch Gott geworden, sondern, weil und solange Gott ihr Fortbestehen will. Die Göttlichkeit der natürlichen Ordnung der Dinge zu lehren, ist der Wunder Zweck." (Rabbiner Hirsch s. A. im Commentar zum Exodus 3, 20.)

1. Diese Theorie tut dem einfachen Sinn Genüge und giebt ihm zu weiterer Frage keinen Anlass. Wer also von meinen Lesern sich bis jetzt dabei beruhigt hat, höre hier auf zu lesen: Denn ich will keine Köpfe warm machen, sondern die warm gewordenen kühlen. — —

2. Es sind zwei Merkmale, die bei der Durchbruchstheorie hervortreten und eingehender Erörterung bedürfen. Einmal die Ankündigung der bevorstehenden Durchbrechung und dann der Begriff der „Regelmässigkeit des Naturgeschehens" oder der „natürlichen Ordnung der Dinge". Ich beginne mit letzterem.

a. Dass in dem Neben- und Nacheinander, wie wir es erleben, Ordnung oder Regelmässigkeit obwaltet, drängt sich uns allen ohne weiteres auf. Die Möglichkeit, Erfahrung zu sammeln, beruht ja vollkommen auf ihr. Nur weil und soweit unter gleichen Umständen gleiches sich wiederholt, können wir uns zurecht finden. Die Annahme der Gesetzmässigkeit des Geschehens ist Voraussetzung für die Zweckmässigkeit unseres Handelns.

Allein unsere Kenntnis von der Ordnung der Dinge ist doch nur eine beschränkte. Sie sichert uns nicht vor Ueberraschungen. Es kann eine Erscheinung sehr wohl in der natürlichen Ordnung der Dinge liegen, d. h. in ihrer kausalen Gesetzmässigkeit späterhin nachgewiesen werden, ohne dass diese Gesetzmässigkeit dem Erlebenden bei Zutagetreten der Erscheinung überhaupt irgendwie klar wird. Man hat oft darauf hingewiesen, dass die modernen Errungenschaften der Technik vergangenen Geschlechtern, die sie plötzlich sehen würden, ohne die wissenschaftliche Entwicklung mitgemacht zu haben, ohne Zweifel als wahre Wunder vorkommen müssten, die ausserhalb der natürlichen Ordnung der Dinge liegen.

Ist aber somit unsere Kenntnis von der natürlichen Ordnung der Dinge eine stets in Entwicklung begriffene, so folgt daraus, dass auch das Vorhandensein einer Durchbrechung dieser Ordnung niemals mit Sicherheit von uns festgestellt werden kann. Denn um die Gewissheit zu haben, dass wirklich eine solche Durchbrechung der natürlichen Ordnung vorliegt, müsste man im absoluten Besitz der Kenntnis dieser Ordnung sein, müsste man die Gewissheit haben, dass es auch späteren Geschlechtern mit entwickelterer Naturkenntnis niemals gelingen könnte, das, was uns als Durchbrechung erscheint, restlos der natürlichen Ordnung auf Grund erweiterter Erkenntnismittel einzuverleiben.

b. Es giebt Manche, die sich diesem Argument beugen und statt der absoluten nur noch der relativen Durchbruchstheorie huldigen. Eine eigentliche „Durchbrechung“ der natürlichen Ordnung, sagen sie, brauche beim Wunder tatsächlich gar nicht vorzuliegen; es genüge vielmehr vollkommen, wenn die wunderbare Erscheinung den Zeitgenossen als Durchbrechung der natürlichen Ordnung deshalb vorkommen müsse, weil die Mittel ihrer Natur-

erkenntnis weder zur Bewirkung dieser Erscheinung noch zu ihrer kausalen Erklärung ausreichten. Der Umstand, dass die wunderbare Erscheinung zu einer Zeit zu Tage trete, die zu ihrer naturalen Bewältigung schlechterdings ausser Stande sei. genüge vollkommen, um sie zum Wunder zu gestalten, selbst wenn es dann Späteren gelingen sollte, sie ganz harmlos in ihrer naturalen Gesetzlichkeit aufzudecken.

Diese Leute dünken sich mit dieser relativen Durchbruchstheorie ungemein klug. Sie glauben allen Anfechtungen entronnen zu sein. Sie würden gar nichts darin finden, wenn es eines schönen Tages gelingen würde, Mittel zu entdecken, wie man die Fluten des Meeres zwingen kann, sich wie eine Mauer rechts und links zu stellen, dass man trockenen Fusses hindurchschreitet, solange nur feststeht, dass jedenfalls die Zeitgenossen Mosis diese Mittel nicht kannten. Der Idee nach müsste sich, so meinen sie, jedes Wunder bei hinreichender Naturerkenntnis restlos erklären lassen, und vermutlich finden nach ihnen Wunder heutzutage nur deshalb nicht statt, weil es bei unserer umfassenden Naturkenntnis wirklich gar zu schwer wäre, Dinge zu produzieren, über die nicht sofort unsere Gelehrten mit Dissertationen herfallen würden.

Ich muss gestehen, dass ich die relative Durchbruchstheorie von geradezu abstossender Hässlichkeit finde. Wunder sind bestimmt, eine Ueberzeugung zu übermitteln. Wer das Wunder erlebt, glaubt an die Durchbrechung der Naturordnung und glaubt deshalb auch an die Göttlichkeit dieser Naturordnung selber — —: und nun stellt sich auf einmal heraus, dass er das Opfer eines frommen Betrugs geworden, dass der Bewirker des Wunders die Naturordnung gar nicht gestört, vielmehr nur auf Grund seiner überlegenen Naturkenntnis die Ordnung der Dinge in Lauf gesetzt hat! Eine relative Durchbrechung der Ordnung ist eben überhaupt keine Durchbrechung. Wer auch nur im Prinzip zugiebt, dass ein Wunder sich, früher oder später, kausal erklären lasse, leugnet das Wunder überhaupt.

Der immer wieder erneute Versuch, das Wunder der kausalen Erklärung zugänglich zu machen, bildet eines der übelsten Kapitel einer innerlich haltlosen Apologetik, die nicht eher ruhen zu dürfen

glaubt, bis sie das ganze Judentum in das Prokrustesbett des flachsten Menschenverstandes gespannt hat. Da will es uns überaus bedeutsam erscheinen, dass bereits bei dem ersten Auftreten der Wunder in Aegypten sich Vorgänge abgespielt haben, die, wie nichts anderes, geeignet sind, der Relativitätstheorie den Boden zu entziehen.

„Aharon warf seinen Stab vor Pharao und vor seine Diener, da ward er zu einer Schlange.

„Pharao aber rief auch die Weisen und die Zauberer; auch sie, die Schriftkundigen Mizrajims, taten mit ihren Blendwerken also.

„Es warf jeder seinen Stab hin, und sie wurden zu Schlangen. Aharons Stab aber verschlang ihre Stäbe."

Es scheint. dass die Wissenschaft der mizrischen Weisen und Zauberer bereits so weit gediehen war, dass sie die wunderbare Erscheinung der Stabumwandlung auch kausal bewirken konnten. Nach der Relativitätstheorie müsste man somit zugeben, dass Gott die Naturkenntnis der Mizrer stark unterschätzt und ein überaus schlechtes Beispiel für den Nachweis seiner Naturbeherrschung gewählt hat. — —

Aus dem in der Heiligen Schrift geschilderten Hergang vor Pharao erhellt mit Sicherheit, dass das Wesen des wunderbaren Ereignisses nicht in dem liegen kann, was geschieht, sondern einzig und allein in dem, wie es geschieht. Zwischen dem Wunder und dem „natürlichen Geschehen" muss mit anderen Worten ein qualitativer, und nicht bloss ein quantitativer Unterschied bestehen. Das Wunder geschieht auf dem Wege der Durchbrechung der Natur, während der natürliche Vorgang, wenn er noch so ausserordentlich ist, seinem Begriffe nach im Naturzusammenhang verbleibt.

Nach wie vor bleibt aber, nach Ablehnung der Relativitätstheorie, die Schwierigkeit zu lösen, wie denn das Vorhandensein einer „Durchbrechung" der natürlichen Ordnung bei unserer stets in Entwicklung begriffenen Kenntnis dieser Ordnung mit Sicherheit festgestellt werden kann.

c. Hier wäre nun auf das erste Merkmal der Durchbruchstheorie einzugehen, nämlich auf das Merkmal der göttlichen Ankündigung des Wunders.

Man könnte sagen: Die Ankündigung des Wunders ist seine Legitimation als Wunder. Durch die Ankündigung wird es aus dem Kausalzusammenhang hinausgehoben und erscheint als unmittelbare Folge göttlichen Geheisses.

Allein man wird sich auch hierbei nicht beruhigen können.

Es ist zunächst nicht einzusehen, inwiefern die Ankündigung einer Erscheinung, deren Charakter als Durchbrechung der natürlichen Ordnung bei unserer stets in Entwicklung begriffenen Kenntnis dieser Ordnung überhaupt nicht feststeht, durch diese Ankündigung mit einem Male in ihrer Gegensätzlichkeit zur natürlichen Ordnung ausser jedem Zweifel gesetzt sein soll. Thales von Milet hat seinen erstaunten Zeitgenossen das Eintreten der diesen völlig unerklärlichen Mondfinsternis vorausgesagt: Ist denn den Zeitgenossen des Thales dadurch die Mondfinsternis zu einem Wunder geworden? Und wenn sie es diesen geworden ist, ist sie es denn auch uns noch?

Vor allem aber bedarf ja auch die Persönlichkeit des Ankündigenden noch der Legitimation. Gewiss, wenn man wüsste, dass er im Auftrage Gottes ein Wunder ankündigt, so wäre es nicht schwer, in der angekündigten und eingetroffenen Erscheinung ein Wunder zu erkennen. Woher aber die Sicherheit, dass er wirklich im Namen Gottes spricht, dass er nicht Anhänger der relativen Durchbruchstheorie ist und, ein zweiter Thales, auf Grund überlegener Naturkenntnis blosse Naturtatsachen vorausbestimmt?

Endlich aber ist es überhaupt nicht richtig, dass das Wunder durch die vorherige Ankündigung legitimiert wird, vielmehr wird ja ganz im Gegenteil der Ankündigende in seiner Eigenschaft als Vollstrecker göttlicher Aufträge, d. h. in seiner Eigenschaft als Prophet, gerade durch das Eintreffen des von ihm Vorausgesagten nach gesetzlicher Vorschrift (Deuteronomium 18, 21 f.) erwiesen. Unmöglich können sich doch Prophet und Wunder gegenseitig legitimieren! Wie man sieht, ist hier kein Weiterkommen. — —

III. Prophet und Wunder stehen in enger Beziehung. Nicht als ob des Propheten eigentliche Aufgabe im Wirken von Wundern gipfelte. Der Prophet im Judentum ist ganz allgemein Vollstrecker göttlicher Aufträge. Diese Aufträge sind nur ausnahmsweise gegenständliche Wunder. Aber das Innewerden göttlicher Aufträge, die Gewissheit, die der Prophet haben muss, dass wirklich Gott zu ihm geredet, ist wahrlich nicht der Wunder kleinstes. In der natürlichen Ordnung der Dinge, da jede Erscheinung durch eine andere kausiert ist und eine Kette ohne Ende alles Seiende verknüpft, ist kein Raum für göttliche Mitteilung. Wer die Wunder auf „natürliche Weise" erklärt, darf auch vor der Prophetie nicht Halt machen und muss sie notwendig leugnen, da hier nicht einmal die relative Durchbruchstheorie ausreicht.

IV. Die Schwierigkeit, die dem Begriffe des Wunders im Wege steht, ist aber noch keineswegs erschöpft, wenn man lediglich auf unsere mangelhafte Kenntnis der „natürlichen Ordnung" hinweisst. Weit bedeutender fällt ins Gewicht, was die Erkenntnistheorie dagegen vorzutragen hat.

1. Die natürliche Ordnung der Dinge gilt dem Philosophen nicht als einfach vorhanden, sodass sie nur wahrgenommen zu werden brauchte. Eine Kritik unserer Erkenntnismittel ergiebt, dass diese zur Erfassung unabhängig von uns bestehender Dinge nicht geeignet sind, dass sie sich vielmehr auf Sichtung und Ordnung von uns Gegebenem, aber nicht unabhängig von uns Bestehendem, beschränken müssen. Das Ergebnis dieser Sichtung und Ordnung ist eben das, was man den „natürlichen Lauf der Dinge" zu nennen beliebt. Weil und insofern die Dinge gesichtet und geordnet sind, können wir sie erkennen. Ein Hauptsichtungsmittel ist gerade der Kausalitätsbegriff. Ohne ihn ist uns Erkenntnis des Seienden unmöglich.

2. Hieraus folgt erkenntniskritisch, dass ein Wunder, falls es sich vollzöge, für uns, mit unseren Erkenntnismitteln, als solches überhaupt nicht erkennbar wäre. Die „Durchbrechung" der Kausalität ist zugleich die Durchbrechung unserer Erkenntnisfähigkeit, da wir nur mittels des Kausalitätsbegriffs einer Erscheinung bewusst zu werden vermögen und sie als zu bestimmter Stunde und

an bestimmter Stelle erfolgt zu identifizieren im Stande sind. Entweder ein Wunder ist unwahrnehmbar oder es hört auf, ein Wunder zu sein, im Moment, da es von uns wahrgenommen ist.

3. Nicht als ob wir stets und sofort Einsicht in die Verursachung aller Erscheinungen hätten, die wir als solche wahrnehmen. Es giebt für die Naturwissenschaft immer noch Rätsel genug, an deren Lösung sie sich bis jetzt vergebens gemüht hat. Allein mit Recht lehnen wir es ab, Erscheinungen, in deren Verursachungssystem wir noch keine Einsicht genommen haben, deshalb als Wunder anzusprechen. Die Tatsache, dass wir diese Erscheinungen mit unseren Erkenntnismitteln überhaupt wahrnehmen, ist uns hinlängliche Gewähr dafür, dass sie irgendwie kausiert sind, dass sie sich auf irgend eine noch zu ermittelnde Weise dem Ganzen der Erscheinungen einordnen lassen, das wir Natur nennen. Sie sind uns A u f g a b e n, die ihrer Lösung entgegenharren, sie gelten uns als noch nicht hinlänglich wahrgenommen.

4. Daran würde auch nichts geändert, selbst wenn wir eines Tages eine Erscheinung wahrnähmen, die unserer bisherigen Erfahrung ungemein widerstreitet.

Vom Wasser gilt beispielsweise der Satz, dass es das Bestreben zeigt, den ihm zur Verfügung gestellten Raum restlos auszufüllen. Würden wir nun mit einem Male erleben, dass an einer bestimmten Stelle sich Wassermengen in die Höhe streuben und rechts und links zur Mauer erstarren, so wäre dieser erstaunliche Vorgang höchstens geeignet, unsere bisherige Erfahrung über die Eigenschaften des Wassers umzustossen und würde vermutlich eine wahre Sintflut von — Doktordissertationen in Umlauf setzen. Niemand aber würde daran denken, den Vorgang als Wunder zu erachten und etwa der Naturwissenschaft zuzumuten, sich damit zu beruhigen. Die Annahme eines Wunders wäre hier im Grunde nichts als ein Asyl der — Faulheit.

Daraus ergiebt sich, dass das Wesen des Wunders nicht in der Erstaunlichkeit des objektiven Herganges liegen kann, so wenig das Wesen der Prophetie in der Güte, der Vortrefflichkeit oder der Originalität dessen zu finden ist, w a s der Prophet sagt. Nicht w a s der Prophet sagt, macht ihn zum Propheten, sondern dass

er es im Namen Gottes, in göttlichem Auftrag zu sagen in der Lage ist, die Herkunft also seiner Botschaft, nicht ihr Inhalt hebt sie über all das hinaus, was Menschengeist und Menschenherz ersinnen, und verleiht ihr Zeiten überdauernde und bezwingende Geltung. Genau so aber verhält es sich auch, nach allem Bisherigen, mit dem Wunder. Der erstaunlichste und wunderbarste Vorgang ist noch lange kein Wunder, so lange er im allgemeinen Naturzusammenhang verbleibt. Und andererseits kann das schlichteste und bescheidenste Ereignis zum Wunder sich gestalten, wenn eben Gott es ist, der in ihm hat tätig werden müssen. Das ungeheure Drama der Purimgeschichte ist kein eigentliches Wunder; aber das unscheinbare Chanukaereignis ist allerdings ein Wunder. —

Wie aber ist je Gewissheit zu haben, dass wirklich ein Wunder vorliegt und nicht bloss unsere Kenntnis des natürlichen Verlaufs der Dinge zu mangelhaft ist? Und wie ist das Wunder, wenn es wirklich in seiner den Naturzusammenhang sprengenden Originalität vorliegt, von uns wahrzunehmen, ohne dass seine Originalität gänzlich verloren geht?

Genau die gleichen Fragen sind, wie bereits erwähnt, auch bei der Prophetie zu stellen.

V. Als charakteristisches Merkmal des Wunders sowohl wie der Prophetie hat sich uns im Bisherigen ihre, die allem Seienden gegenüber lediglich auf die Erfassung der Zusammenhänge abgestellten menschlichen Erkenntnismittel übersteigende zusammenhanglose Ursprünglichkeit ergeben. Das führt die Untersuchung auf einen dritten Grundpfeiler des Judentums, für den genau das Gleiche gilt wie für das Wunder und die Prophetie: nämlich auf die Tatsache der Schöpfung.

1. Im Anfang war das Wunder. Denn aus Nichts hat Gott den Himmel und die Erde geschaffen. Völlig fassungslos stehen unsere Erkenntnismittel dem ersten Satz der Heiligen Schrift gegenüber. Uns hat die Zeit keinen Anfang, der Raum keine Grenze und das Nichts keine Wirkung. Und doch wird Alles drei zugleich in dem kurzen Lapidarsatz ausgesprochen. Da schwinden die Sinne, und der Geist des Herrn allein schwebt, wie am ersten Tag, so heute noch über dem Geheimnis des Urgrundes der Dinge.

2. Das Geheimnis der Schöpfung ist aber im Prinzip genau das Gleiche, wie das Geheimnis der Prophetie und das Geheimnis des Wunders. Es liegt hier wie dort nicht in der überwältigenden Grösse des Gegenstandes, sondern in der absoluten Originalität der Herkunft, liegt in der gänzlichen Zusammenhanglosigkeit, der zu Folge heute etwas ist, was gestern nicht nur noch nicht war, sondern was gestern sich nicht einmal in Entwicklung befand: im Verhältnis zum Kausalsystem: ein Etwas aus dem Nichts, wobei es gar nicht darauf ankommt, was nun dieses Etwas ist, wenn nur feststeht, dass lediglich das Nichts ihm vorausgegangen ist.

3. Die Mittel der menschlichen Erkenntnis sind nichts als Mittel zur Auffindung von Zusammenhängen. Da Wunder, Prophetie und Schöpfung ihrem Wesen nach eben in der Zusammenhanglosigkeit wurzeln, sind sie den Mitteln unserer Erkenntnis ein für allemal entrückt.

Es stünde um die Glaubenstreue unserer jüdischen Zeitgenossen, namentlich sofern sie die akademischen Hörsäle füllen, um ein Erkleckliches besser, wenn sie sich entschliessen könnten, obige Sätze dem Schatze ihre kritischen Einsicht dauernd einzuverleiben.

Zwischen dem Schöpfungsbericht der Heiligen Schrift und den Ergebnissen unserer Naturerkenntnis kann ex definitione niemals ein Widerspruch bestehen. Vielmehr gelten beide stets vollkommen zu Recht.

Sache unserer Erkenntnismittel ist es, im Seienden lückenlose Zusammenhänge aufzufinden und festzustellen. Das Geschaffene muss sich notwendig unseren Erkenntnismitteln als lückenloser Zusammenhang darstellen, weil das Geschaffene nur als ein solcher Zusammenhang von unseren Erkenntnismitteln überhaupt in unser Bewusstsein gehoben werden kann.

Nie und nimmer werden wir aber auf Grund unserer Erkenntnismittel uns zur Aufstellung der Behauptung fortreissen lassen dürfen, dass das Seiende, weil es von uns als lückenloser Zusammenhang erkannt wird, nun auch als lückenloser Zusammenhang erschaffen sei. Denn über das Was und Wie der Schöpfung vermögen unsere Erkenntnismittel ebensowenig auszusagen,

als etwa der Blindgeborene von Farben. Schöpfung und Zusammenhanglosigkeit sind identische Begriffe. Wer nichts als Zusammenhänge sucht, hat von der Zusammenhanglosigkeit zu — schweigen.

Welch klägliche Kritiklosigkeit, den heiligen Schöpfungsbericht mit der Naturwissenschaft in Einklang zu bringen! Der Naturwissenschaft zuzumuten, Schöpfungstatsachen dem System ihrer Zusammenhänge einzuverleiben! Welch furchtbare Gedankenlosigkeit, das Sechstagewerk diesem System etwa dadurch schmackhafter zu machen, dass man jedem Tag die Länge eines Jahrtausends andichtet! Als ob der Blindgeborene die Farben besser begreift, wenn er sie — betastet. Werden denn die Söhne unseres Volkes niemals verstehen, dass der heilige Schöpfungsbericht nicht unseren Erkenntnismitteln zur gefälligen Nachprüfung, sondern lediglich unserem Handeln zu gefälliger Danachachtung gereicht ist, und dass den Schöpfungsbericht zu rationalisieren ein genau so wahnsinniges Unterfangen darstellt wie etwa der Versuch der Quadratur des Kreises! — — —

VI. Das Problem des Wunders hat uns über das Problem der Prophetie schliesslich zum Problem der Schöpfung geführt. Die Verbindung dieser drei Probleme und zugleich den Nachweis ihrer inneren Zusammengehörigkeit, ja Einheit finden wir bei der Grundtatsache, mit der das ganze Judentum steht und fällt: nämlich bei der Offenbarung am Berge Sinai.

1. Prangend in den Myriaden des Heiligtums hält Israels Gott seinen Einzug auf Erden: Das ist das Wunder der Wunder.

Hallend dringt sein Wort von Sinais Höh'n ans Ohr der Volksgemeine. Da wird ganz Israel Prophet.

Aus seiner Rechten reicht Er ihr Gesetz gewordenes Feuer: Das ist die zweite Schöpfung aus Nichts, Israels Gesetz.

Drum: wer das Wunder rationalisiert, wer die Prophetie vermenschlicht, wer die Schöpfung an Massstäben des Entwicklungszusammenhangs misst, der leugnet die Offenbarung und damit die Grundlage des Judentums überhaupt.

2. Offenbarung ist der Zentralbegriff, der über die Begriffe des Wunders, der Prophetie und der Schöpfung Licht verbreitet.

Offenbarung geht nicht auf den Gegenstand, sondern auf die Person, die ihrer gewürdigt wird: Sie verlangt Einsicht in das unmittelbare Tätigwerden Gottes und damit die selbstsichere Gewissheit, dass der Gegenstand der Offenbarung unmittelbar von Gott herrührt.

Was auf dem Wege der Offenbarung erlebt wird, kann nicht in den Kausalzusammenhang menschlicher Erkenntnis eingereiht werden, weil es nicht mit den Mitteln menschlicher Erkenntnis erkannt ist.

„Schamor" und „Sachor" hat die Sinaigemeinde zu gleicher Zeit aussprechen gehört: Hier tritt das Offenbarungserlebnis in klaren Gegensatz zu allem durch menschliche Begriffserkenntnis vermittelten Erleben. Was menschlichen Erkenntnismitteln schlechterdings unzugänglich ist, ermöglicht die Offenbarung durch Verleihung neuartiger, intuitiver Erkenntnismittel.

3. Nur auf dem Wege der Offenbarung könnte die Weltschöpfung *begriffen* werden. Aber nur die *Tatsache* der Weltschöpfung ward uns mitgeteilt; sie selber bleibt Gottes Geheimnis: Wehe dem, der daran rührt. — —

Jedes erlebte Wunder ist aber erlebte *Teilschöpfung* Gottes. Denn nicht in dem Gegenstand des Wunders, sondern in der Art, wie es erlebt und wahrgenommen wird, besteht nach allem Bisherigen, das Wesen des Wunders. Wer ein Wunder erlebt, wird durch dies Erlebnis zum Propheten. Denn er hat in diesem Augenblick einen, nicht durch menschliche Erkenntnismittel, sondern durch unmittelbares Schauen gewährten Einblick in das Tätigwerden Gottes erlangt, das sich jeder Einreihung in den Kausalzusammenhang des begrifflich erkannten Seienden entzieht. Menschliche Erkenntnismittel können Wunder als solche nicht erkennen, da sie nur dadurch erkennen, dass sie in Sinnzusammenhang einreihen. Jedes Wunder ist eine Offenbarung. Was aber offenbart wird, wird eben nicht erkannt.

Bileams Eselin „sieht" den Engel des Herrn, während das auf die Kausalzusammenhänge gerichtete Auge des Neunmalweisen blind ist. Erst als Gott ihm das Auge „enthüllt", ihm die Erkenntnismittel verleiht, steigt er vom Tier und sinkt verehrend zu Boden. —

Nicht die Störung der normalen Erkenntnismittel, der somnambule Zustand der Verzückung etwa, erscheint im Judentum als

Voraussetzung des Wunders sowohl, wie der Prophetie. Vielmehr beruhen beide auf der Verleihung höchster Erkenntniskraft, die nicht mehr mühsam am Leitfaden zusammengeraffter Begriffe den Gegenstand des Erkennens schematisch aufbaut, sondern ihn unmittelbar in göttlicher Klarheit schauend erkennt und erkennend schaut: Die Legitimation des Wunders ist das Wunder selbst.

Unendlich lehrreich ist hier die Offenbarung Gottes an Moses am Dornbusch.

„Moses aber hatte inzwischen die Schafe seines Schwiegervaters Jithro, des Priesters von Midjan, geweidet. Er führte die Schafe der Trift nach und kam zum Gottesberge, zum Choreb.

„Da ward ihm ein Engel Gottes sichtbar im Herzen eines Feuers aus der Mitte des Dornbusches. Er sah, und siehe, der Dornbusch brennt in dem Feuer und der Dornbusch wird nicht verzehrt!

„Ich will doch hingehn, sprach Moses, und diese grosse Erscheinung sehen. Warum verbrennt nicht der Dornbusch?

„Als Gott sah, dass er hinging, um zu sehen, rief Gott ihm aus der Mitte des Dornbusches zu und sprach: Moses, Moses! Er sprach: Hier bin ich! . . . . .

Moses ist kein „wundergläubiger“ Wüsteneinsiedler, kein „phantasiebegabter Hirt“, der bei jeder auffallenden Tatsache gleich geneigt ist, eine „Durchbrechung des natürlichen Laufes der Dinge“ anzunehmen, kein verzückter Schwärmer, der in Fasten und Kasteiung sich selber durch Verwirrung seiner Sinne auf das heiss ersehnte Wunder „präpariert.“ Moses denkt offenbar an gar kein Wunder und steht auf der sturmgesicherten Höhe der Vernunftkritik. Moses erblickt das Feuer in der Mitte des Dornbusches, aber noch sieht er nur mit menschlischen Erkenntnismitteln und kann daher vorläufig nur mit Staunen eine „grosse Erscheinung“ feststellen. Weit entfernt, voreilig an ein Wunder zu „glauben“, fühlt er sich durch die „grosse Erscheinung“ nur zu dem angeregt, was auch der gewiegteste und nüchternste Naturforscher an seiner Stelle getan hätte: „Ich will doch hingehn, um nachzusehn!“ Denn noch ist er geneigt, den Vorgang in den allgemeinen Sinnzusammenhang des Seienden einzureihen und fragt dahermit Recht: „Warum verbrennt

nicht der Dornbusch?" Erst als Gott sich ihm „offenbart", da „verbirgt Moses sein Angesicht, denn er scheut sich hinzuschauen zu Gott."

Wird ein Dornbusch irgendwo vom Feuer nicht verzehrt, da mag man ruhig hingehen, um mit den Augen zu schauen. Wo aber Gottes Walten in die Erscheinung tritt, da schaut man nicht mit des Leibes Augen, da birgt man sein Angesicht und bleibt des Rufes des Herrn gewärtig.

VII. Nicht eine Durchbrechung der natürlichen Ordnung der Dinge ist das Wunder, sodass erst gefragt werden müsste, woran denn und wie denn das Vorhandensein einer solchen Durchbrechung festgestellt werden könnte: Sondern die Verleihung schauender Erkenntnis göttlichen Schaffens ist das Wunder, und gerade in der Verleihung dieser Erkenntnis besteht sein eigentliches Wesen. Als ein Schöpfungsakt stellt sich uns das Wunder dar, aber die Mittel menschlicher Erkenntnis reichen nicht aus, um eine Schöpfung zu erkennen. Klar und deutlich bezeichnet auch Moses das Wunder der Vernichtung des Korach als eine solche Schöpfung: „Wenn aber eine neue Schöpfung Gott schaffen wird, und es öffnet der Erdboden seinen Mund und verschlingt sie und alles Ihrige und sie so lebend ins Grab sinken: so werdet Ihr wissen, dass diese Leute Gott gehöhnt." Vielleicht war's nur ein ganz gewöhnliches Erdbeben, mag mancher „Moderne" denken und sich dabei ganz ungewöhnlich schlau dünken. Er mag sich beruhigen. Wenn Moses eine „neue Schöpfung" ankündigte, so haben alle den Hergang auch wirklich als „Schöpfung" erlebt und dadurch erst den sonst bloss erstaunlichen Vorgang als Wunder begriffen. Schöpfungen aber lassen sich mit unseren „ableitenden" Verstandesmitteln nicht erkennen. Denn unabgeleitet rühren sie aus Gottes Hand. —

VIII. Schöpfung Gottes ist auch das jüdische Gesetz in seiner Totalität. Aber, wie es beinahe scheint, nicht nur seiner Entstehung nach. Erwägt man, welch' abstossenden Unsinn nichtjüdische Kreise an der Hand der allgemeinen Verstandesmittel nicht selten aus dem jüdischen Gottesgesetz herauslesen, so ist man geneigt anzunehmen, dass nur wessen Seele am Sinai gestanden und das Wunder seiner Offenbarung erlebt hat, seinen Sinn und Zusammenhang begreifen kann. Es genügt nicht das Gesetz zu sehen, um seine Wunder zu erkennen.

Drum betet David, der Psalmist: „Enthülle meine Augen, dass ich schaue Wunder aus Deiner Lehre." — — –

Vom Schächten.

(Fortsetzung.)

Das Schächten ist eine wertschaffende (תקון) und zugleich wertzerstörende Tätigkeit (קלקול). Insofern das Schächten Tierfleisch in den Zustand der Genussfähigkeit versetzt und selbst im Falle das Tier sich als trefo erweist. immerhin das אבר מן החי-Verbot forträumt, ist es eine wertschaffende Tätigkeit; insofern es jedoch die wirtschaftlichen Gewinne vernichtet, die beim lebenden Tiere zu erzielen sind (Tiergeburten, Milch, Eier usw.) ist es eine wertzerstörende Tätigkeit.

* * *

Nach dem Rambam darf auch in der Gegenwart an der Stätte der עזרה dort, wo einst im Heiligtum zu Jerusalem nur Opfer geschlachtet wurden, für den Profangenuss nicht geschächtet werden, denn die Heiligtumsstätte hat nach der Ansicht des Rambam ihre heilige Weihe bis auf den heutigen Tag sich bewahrt. Das ist eine der zahlreichen religionsgesetzlichen Bestimmungen, durch deren Beherzigung der Zusammenhang mit unserer nationalen Vergangenheit wirksamer aufrecht erhalten wird, als durch allerhand Tiraden von Palästinaliebe und Palästinasehnsucht, wie sie der Zionismus salonfähig gemacht hat.

* * *

In alten Zeiten war es vielfach Brauch, dass der Schächter im Monat Tewes und Schwat eine Gans nur dann schächtete, wenn ihm ein Teil derselben zum Genuss überlassen wurde. Es bestand nämlich die Ueberlieferung, dass in den genannten Monaten eine Stunde sei, in welcher der Schächter sein Leben aufs Spiel setzt, wenn er eine Gans schächtet, ohne sich an ihrem Genusse zu beteiligen. Im Religionsgesetz wird dieser Brauch als Aberglaube bezeichnet und zurückgewiesen. Immerhin steht es fest, dass jene Zeit, die das Schächten mit mystischen Vorstellungen und zuweilen auch mit abergläubigen Empfindungen durchsetzte, der Weihe des Schächtens innerlich näher war, als die Gegenwart, die das Schächten so gerne zu einem prosaischen Handwerk erniedert. Aberglaube ist fiebernder Glaube. Unglaube ist erstorbener Glaube.

* * *

In talmudischer Zeit hatte das liberale Judentum eine zeitgemässe Reform des Schächtens eingeführt. Die Zdukim und Minim

liessen beim Schächten das Blut in eine ad hoc ausgehöhlte Vertiefung des Erdbodens fliessen. In der Mischna wird uns mit den Worten אין שוחטין לגומא כל עיקר der Protest gegen diese reformierte Schächtweise (jedenfalls לכתחלה) noch heute zur Pflicht gemacht.

* * *

Dem Sinn des Schächtens kommen wir mit rationalistischen Erwägungen nicht näher. Wenn wir immerfort von einer Absicht der Veredelung des an und für sich tierischen Geniessens von Fleisch und Fett reden, so haben wir damit noch lange nicht den tiefsten Grund des Schächtens erfasst. Fische und Heuschrecken brauchen nicht geschächtet zu werden. Ob es gestattet ist, sie lebend zu verschlingen, das hängt theoretisch von der Auffassung des Thosseftasatzes (Therumot 9): אוכל דגים וחגבים בין חיין בין מתים ab, ist aber praktisch für uns keine Frage, weil die rezipierte Halacha den Genuss von Fischen und Heuschrecken, solange noch Leben in ihnen ist, als Uebertretung des בל תשקצו-Verbotes betrachtet. Demnach kann der Genuss von nicht geschächteten Fischen und Heuschrecken keine unedle Handlung sein; die Veredelung besteht hier im Abwarten des völligen Verendens dieser Tiere; und es muss daher auch das Schächten dort, wo es geboten ist, in eine überrationale Welt hineinragen, die wir mit vernünftigen Ueberlegungen wohl lieben lernen, doch niemals restlos begreifen werden.

* * *

Ueber den Begriff „Trefo“ schwirren unhaltbare Meinungen in der Welt umher. Nicht alle wissen, dass man diesen Begriff nicht genau erfasst, wenn man einfach sagt, ein Tier, das trefo ist, darf deshalb nicht genossen werden, weil es nicht lebensfähig ist. Das stimmt nicht ganz. Auch Fische und Heuschrecken sind oft nicht lebensfähig, ohne deshalb trefo zu sein. Der Begriff Trefo kann nur im Zusammenhang mit dem Begriff des Schächtens richtig erfasst werden. Nur solche Tiere, bei welchen das Schächten vorgeschrieben ist, können trefo sein, doch niemals solche, die zum Genuss erlaubt sind, auch wenn sie von selbst verenden. Man kann es auch so formulieren: Ein Tier ist trefo, wenn es sich nach dem Schächten als längst zur „Newelo“ prädestiniert erweist; ein Tier, das niemals „Newelo“ werden könnte, kann auch niemals trefo sein.

* * *

Ein lebensfähiges בן פקועה muss mit Rücksicht auf מראית עין geschächtet werden. Wo die Rücksicht wegfallen kann, z. B.

bei abnormen Körperbildungen, bedarf es keiner Schechita. denn es weiss da Jeder, dass ein abnormer Fall vorliegt und eine missverständliche Uebertragung auf normale Fälle ist nicht zu befürchten. Es verrät nun ein ungemein tiefes Verständnis für das Wesen der „öffentlichen Meinung“, wenn im Talmud darüber gestritten wird; ob ein öffentliches Missverständniss schon durch תמיהה אחת oder erst durch תרי תמיהות verhindert werden kann. Unsere Weisen wussten genau, welch' ein wandelbares, schwer fassbares, unberechenbares Ding die öffentliche Meinung ist

* * *

Was wir in unserem Aufsatz über das Verbot des Tragens am Sabbath (Jahrg. I S. 383) über die „Koordination aller begrifflich verwandten Tätigkeiten“ gesagt haben, das tritt uns auch in den הלכות שחיטה bei der Gleichsetzung von עובר במעי אמו שיצא בשר קדשי קדשים שיצא חוץ לעזרה und איזה אבר ממחיצת האם mit קדשי קלים שיצאו חוץ לירושלים entgegen. Auch hier entkleidet die Halacha die Dinge jedes accidentiellen Beiwerkes und bahnt unserem Blick den Weg zu ihrem Wesenskern. Wer hier von Herbeiziehen der Dinge mit den Haaren spricht, darf sich nicht zu den Verstehenden zählen.

* * *

Das Schächtverbot bei Küchlein, die noch keine Flügel haben, beruht auf dem natürlichen Widerwillen, der den Genuss von noch nicht ausgereiften Lebewesen hindert. Allerdings ist der ästhetische Sinn, der sich auch beim Essen nicht verleugnet, etwas durchaus persönliches und variables. In talmudischer Zeit waren die palästinensischen Juden im Essen penibler als die babylonischen (Kethuboth 62, Sabbath 145).

* * *

Wüsste man genau, ob ein neugeborenes Tier die Periode der Reife (9 Monate bei Grossvieh 5 Monate bei Kleinvieh) völlig zurückgelegt hat, dann dürfte es sofort nach der Geburt geschächtet werden. Wenn damit im Sinne des Religionsgesetzes bis zum 8. Tage gewartet werden muss, so tritt in dieser Vorschrift der Mangel an Wissen zutage, der bei allen Fortschritten und Errungenschaften der Wissenschaft das Geheimnis des organischen Werdens der menschlichen Erkenntnis noch heute so hartnäckig wie vor Jahrtausenden verhüllt.

* * *

Das Schächten dürfte schon deshalb die humanste Tötungsart sein, weil die Thora-Vorschrift „Rind, Ochse oder ein Schaf, es und sein Junges sollt ihr nicht an einem Tage schlachten“ (Lev. 22, 28), nur für's Schächten gilt. Wär's nicht unsinnig, „dem Tierkind um seiner Mutter willen, der Tiermutter um des Kindes willen einen Tag zu schenken und damit die Idee der Humanität in dem Moment uns zu vergegenwärtigen, in welchem wir ein Tier zur Assimilierung mit unserem Wesen bestimmen“ (Komm. das.) —, wenn die „Idee der Humanität“ durch das Schächten selbst am grausamsten verletzt würde?

* * *

Denken wir uns zwei Tiere, eine Tiermutter und ein Tierkind, von denen das eine um 6^{45} nachmittags geschächtet wird: dann darf das andere eine Viertel Stunde später geschächtet werden, wenn um 7 Uhr Nacht ist, weil dann beide nicht an einem Tage geschächtet werden. Ignoranten, die sich für Skeptiker halten, werden fragen, ob denn die „Idee der Humanität“ durch den Glockenschlag ein- und ausgeläutet werde, denn sie wissen nicht, dass ethische Lehren, die zu lebendigen Taten werden sollen, nur durch Kodifizierung und Paragraphierung praktisch brauchbar werden.

* * *

Barmherzigkeit als Instinktempfindung ist auch bei den Tieren zu Haus. Ist nicht genau bekannt, ob Tiermutter und Tierkind wirklich zusammengehören, dann beweist ihre Unzertrennlichkeit nicht unbedingt, dass dieses Kind wirklich dieser Mutter angehört, und wer sie beide an einem Tage schächtet, wird nicht durch מלקות bestraft, דאולי מרחמת גם לולד אחר (Bechoroth 24a), denn vielleicht ist es ein fremdes Tierkind, dem dieses Tier ein mütterliches Erbarmen zuwandte. Nur Barmherzigkeit als freie Pflichttat ist ein Kriterium reinen Menschentums.

* * *

Um dem אותו ואת בנו-Verbot auszuweichen, kann es oft von Belang sein, festzustellen, ob und an welchem Tage die Tiermutter oder das Tierkind geschächtet wurde. Es giebt nun vier Tage, an denen vorausgesetzt werden muss, dass ein Tier sofort nach dem Kauf geschächtet wird: Am ערב פסח, ערב שבועות, ערב ראש השנה und ערב יו"ט האחרון של סוכות, weil an diesen Tagen grosse Vorbereitungen zum Festmahle stattfinden, nicht aber am Rüsttage zu den vorderen Tagen Suckoth, weil hier die Beschäftigung mit der מצות סוכה ולולב die Zurüstungen zum Festmahle einzuschränken pflegt. Wir Heutigen, die wir Fleisch- und Fettknappheit als

drohenden Weltuntergang empfinden, können uns vielfach ein Sukkoth-Fest ohne Suckoh und Lulow viel leichter vorstellen als ein Suckoth-Fest ohne Ochsen- und Kalbfleisch. Auch unsere Alten assen am יום טוב gern, auch sie wussten: „Zur Festesfreude gehört Fleischgenuss“, man braucht aber nur den Eifer zu kennen, mit welchem selbst in sonst ganz „religiösen“ Kreisen (auch in ländlichen Gemeinden) das „Suckosessen ohne Suckoh“ vorbereitet wird, um zu wissen, wie sehr sich heutzutage der שמחת יו״ט-Begriff zu einem profanen Magenvergnügen vergröbert hat. Ueber religiösen Materialismus liesse sich ein ganz hübsches Büchlein schreiben.

* *
*

Ob sich das אותו ואת בנו-Verbot neben der Tiermutter auch auf den Tiervater bezieht, ist zweifelhaft, denn es lässt sich bei Tieren die Vaterschaft nicht sicher feststellen, weil die Tierehe nicht monogamisch ist. Diese Halacha sollten sich unsere neuen Ethiker merken, die für „freie Liebe“ schwärmen, ohne zu merken, wie sie mit ihrer sexuellen Aufgeklärtheit nur die Grenzen zwischen Tier- und Menschenreich verwischen.

* *
*

„Trefo“ ist kein physiologischer sondern ein religionsgesetzlicher Begriff. Das Wort darf darum niemals mit „krank“ übersetzt werden. Wie ein krankes Tier (מסוכנת) religionsgesetzlich zu behandeln ist, darüber giebt es in der Halachah besondere Vorschriften, aus welchen klar erhellt, wo die Grenze zwischen krank und trefo liegt. Er ist vielleicht nicht weit hergeholt, wenn wir folgende Proportion aufstellen: Wie sich auf dem Gebiete der Sabbathgesetzgebung der Begriff „Werk“ zum Begriff „Arbeit“ verhält, so verhält sich auf dem Gebiete der Speisegesetzgebung der Begriff „trefoh“ zum Begriff „krank“. Auf beiden Seiten ist eine Ausdehnung und zugleich Einschränkung wahrzunehmen. Nicht jede „Arbeit“ ist am Sabbath als „Werk“ verboten, wie andererseits der Begriff „Werk“ Betätigungen der menschlichen Intelligenz umfasst, die völlig ausserhalb des Begriffs der „Arbeit“ stehen. Aehnlich wird auch der Begriff „krank“ durch den Begriff „Trefo“ erweitert und eingeschränkt. Nicht jedes Tier, das vom Schächter als trefo bezeichnet wird, ist im Sinne des Tierarztes krank, und ein vom Tierarzt als krank erklärtes Tier muss nicht in jedem Falle vom Schächter als trefo bezeichnet werden. Hier wie dort können Begriffsverwechslungen zu schweren Irrtümern führen.

* *
*

Auf dem Schächtmesser darf, wenn es zum Schächten tauglich sein soll, auch nicht die kleinste Scharte sein. Die Tauglich-

keit wird durch Prüfung mit dem Fingernagel festgestellt, der empfindlich genug ist, eine jede Unebenheit am Messer wahrzunehmen. Während man in talmudischer Zeit und noch zur Zeit des Rambam die Untersuchung des Schächtmessers so vorgenommen zu haben scheint, dass man das Messer am Fingernagel entlang führte — was auch der Ausdrucksweise בדיקה אבישרא ואטופרא (nicht בבישרא ובטופרא) und der Aehnlichkeit von בדיקת הסכין mit הולכת הסכין על הצואר בשעת השחיטה entspricht — fordert der heute bei uns massgebende Brauch, dass umgekehrt der Fingernagel am Messer entlang geführt werde. Mag nun diese Wandlung der Prüfungsmethode wirklich, wie der ערוך השלחן vermutet, auf eine Verschiedenheit der klimatischen Verhältnisse der Länder, in welchen die Weisen des Talmuds und der Rambam lebten, einerseits und denen in unseren Gegenden andererseits insofern zurückzuführen sein, als die bei uns grimmigere Winterkälte auf die Empfindlichkeit unserer Fingernägel nicht ohne Einfluss ist, so geht doch jedenfalls aus diesen genauen Ueberlegungen der Halacha über jede auch scheinbar geringfügigste Einzelheit des Schächtaktes hervor, welch' ein Gegenstand angelegentlichster Sorgfalt im Judentum das Schächten ist und — wie die schon seit Jahren projektierten Schächterschulen längst gegründet wären, wenn unsere öffentliche Meinung nicht immerfort an allerhand „grossen Gesichtspunkten" laborieren möchte. Der „weitblickende" Religionspolitiker läuft Gefahr, über die grossen Wunden, die „am jüdischen Volkskörper klaffen", die kleinen פגימות zu übersehen.

* * *

Zuweilen kommt es vor, dass eine kleine Scharte am Schächtmesser erst nach zwei- oder dreimaliger Untersuchung entdeckt wird. Das Tastermögen macht's eben nicht allein, es muss sich mit כוונת הלב und ישוב הדעת, mit Andacht und Aufmerksamkeit paaren, wenn ihm selbst die winzig kleinen פגימות nicht entgehen sollen. In dieser Abhängigkeit des Tastermögens von der geistig-seelischen Verfassung des Tastenden liegt ein wertvolles Stück halachischer Psychophysik, deren Erforschung ein dankbares Objekt für Fachleute wäre. Auch die Ueberlegungen der Halacha, worin das grössere Tastvermögen liegt, im Fingernagel oder im Fingerfleisch, verdienen von Psychophysikern ernsthaft erwogen zu werden.

* * *

„Häufig hat folgender Fall in der Praxis zu Zweifeln und Schwierigkeiten Veranlassung gegeben: In einem Rabbinatsbezirk werden Schächtungen von einem Schächter vorgenommen, der überhaupt keine Approbation besitzt oder zwar eine solche von

anderen Rabbinern, z. B. vom Rabbiner des benachbarten Rabbinatsbezirks, aber nicht vom Rabbiner des Distrikts, in welchem er schächtet. Dieser Rabbiner ersucht die Distriktspolizeibehörde, dem Schächter das Schächten im Rabbinatsbezirk zu verbieten und die Befolgung des Verbots durch Strafandrohung und eventuell Strafverhängung (Art. 21 Pol.-Str.-G.-B.) zu erzwingen. Die Behörde muss diesem Ersuchen nachkommen. Nach jüdischem Religionsgesetz darf niemand schächten, der nicht die Autorisation des zuständigen Rabbiners besitzt. Es ist eine „Verletzung der Rechte und Gesetze der Kirchengewalt", wenn jemand ohne diese Autorisation schächtet. Dass er die Approbation anderer Rabbiner besitzt, ändert nichts an der Sache. Der durch die Approbation fremder Rabbiner nachgewiesene Besitz der Fähigkeit zu schächten berechtigt noch nicht zur Ausübung dieser Fähigkeit, hiezu ist die Autorisation des zuständigen Rabbiners nötig. Fehlt es an dieser, so kann der zuständige Rabbiner dem unbefugten Schächter die Ausübung seiner Tätigkeit verbieten und gegebenen Falles den Schutz der Staatsgewalt anrufen, der ihm nach § 51 Rel.-Ed. „von den königlichen einschlägigen Landesstellen nicht versagt werden darf", da er mit seinem Verbot „die Grenzen seines eigentlichen Wirkungskreises nicht überschreitet" (§ 51 Rel.-Ed.). Die weltliche Gewalt leiht dem Rabbiner ihren Arm, indem sie die Ausübung der Schächterfähigkeit durch den nicht autorisierten oder nicht einmal approbierten Schächter untersagt und ihrem Verbot durch Strafandrohung nach Art. 21 Pol.-Str.-G.-B. Nachdruck verleiht." (Heimberger, die staatskirchenrechtliche Stellung der Israeliten in Bayern S. 270 f.). Wer in den einschlägigen religionsgesetzlichen Quellen (Chulin 18, Schulchan Aruch Jore Dea 18) zuhaus ist, weiss, dass diese Darlegung Heimbergers nur einer altbekannten religiösen Vorschrift staatskirchenrechtlichen Ausdruck verleiht.

* * *

Was fangen die Vegetarier mit der ברכת השחיטה an? „Gesegnet seist Du, o Gott, der uns mit seinen Geboten geheiligt und uns auf das Schächten verpflichtet hat". Diese Verpflichtung auf das Schächten ist so zu verstehen, dass Fleischgenuss im Sinne der Thora zu den angeborenen Eigenschaften der menschlichen Gattung zählt und daher das Schächten geradezu in der Form eines apodiktischen Gebotes sowohl im Bibeltext (וזבחת ואכלת) als in dem erwähnten Segensspruch auftreten kann, obwohl die Thora Niemanden zwingt Fleisch zu essen und nur im Fall Jemand Fleisch essen will, ihm das Schächten zur Pflicht macht, weshalb der Segensspruch dem genauen Sinn der Vorschrift entsprechend eigent-

lich hätte lauten müssen: Gesegnet seist Du, o Gott u. s. w., der uns verboten hat נבילה, טריפה und אבר מן החי zu essen und uns das Schächten erlaubt hat, ähnlich der ברכת אירוסין, die, einzig in ihrer Form, mehr das Verbot der Unzucht als das Gebot der Ehe unterstreicht: אקב"ו על העריות ואסר לנו את הארוסות והתיר לנו את הנשואות וכו'. Was aber um des Himmels willen sagen die Vegetarier dazu?

* * *

Zwischen dem Segensspruch über das Schächten und dem Schächten darf nichts Profanes gesprochen werden. Ungestört muss sich der Sinn des Schächtenden im Augenblick des Schächtens mit der Heiligkeit und Weihe seines Tuns erfüllen. Nicht oft genug kann es betont werden: Das Schächten ist kein Handwerk, sondern eine gottesdienstliche Handlung, die in gleichem Range steht wie die übrigen Vorschriften des Religionsgesetzes.

* * *

Wie geschächtet werden soll, darüber findet ihr in der Bibel nichts. Nicht einmal die Stelle des Tierkörpers, wo das Messer angesetzt werden muss, wird in der Bibel angegeben. Das beruht wie alle sonstigen Einzelheiten des Schächtgesetzes auf sinaitischer Tradition. Denkt euch einmal in die Seele desjenigen hinein, der zum ersten Mal ein Tier zum Zweck der Fleischgewinnung zu töten sich vermass. Entweder beseelten ihn die grausamen Gefühle eines an Blut und Todesröcheln gewöhnten Rohlings oder es erfüllte ihn das stolze Bewusstsein des auch am Tiere sein Herrenrecht ausübenden Herrn der Erde. Im Thoragesetz seht ihr, wie die religiöse Schächthandlung neben dem Recht des Herrn auch die Pflicht des Knechtes betont: aus dem Rohling wird ein Priester, der, mehr demütig als stolz, mehr Knecht als Herr, als Organ des göttlichen Willens so und so und nicht anders die blutige Handlung vollzieht.

R. B.

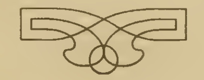


Rosch-Haschanah-Brief

von Dr. Samson Breuer (im Felde.)

Zum drittenmale, seit der Weltkrieg die Erde entvölkert, verhüllt sich der Mond für den Tag unseres Festes, die Zeit unserer Freude, zum drittenmale naht der Tag, an dem nach unabänderlichem Gesetze Jakobs Gott Gericht hält über Völker und Menschen, Bestimmung trifft für Jahresfrist über Frieden und Weltenhader, über Leid und Freud', Tod und Leben derer, die ihn kennen und die noch nicht ihn erkannt. Nie denken sie so voll Sehnsucht einander, die durch weite Fernen noch immer getrennt sind, als zu dieser Frist des wandelnden Jahres. Ob aber daheim sie wohl verstehen, was ihre Söhne und Brüder im Felde gelernt und was sie empfinden in den kommenden ernsten und heiteren, hier draussen aber ach so schweren Tagen? So seltsam es klingen mag, es gibt keinen Tag, dessen Bedeutung hier draussen wir tiefer würdigen, dessen Lehren wir besser verstehen als die des תשעה באב. Von einer Zeit, die in Erwartung des Tages, da Gott der bräutlichen Liebe wieder gedenken werde, mit der Israel ihm in die Wüste gefolgt, der Braut den Schmuck der Krone nahm, vor einer Zeit, die in fassungslosem Schmerze über בטול קרבנות des Genusses von Fleisch und Wein sich dauernd enthalten zu müssen glaubte, führt bald zweitausendjährige Entwicklung zu der unseren, der die neun fleischlosen Tage oft zu schwer sind, der das Buch ויקרא oft mit sieben Siegeln verschlossen dünkt. Denn in zweitausend Jahren haben wir vergessen, was wir verloren, was einst wir gehabt. Es war eine Zeit, die noch nicht lange entschwunden, da des גלות Druck ungleich härter war, sie war dennoch reicher an innerem Glück, für dessen Güte sie mehr Verständnis hatte als die unsere. Da war noch kein leeres Wort geworden, was wir täglich sprechen כי הם חיינו ואורך ימינו, da bemass man den Wert der Tage des Lebens noch nach ihrem Gehalt an תורה ומצוות, da wusste man noch, dass das Leben des Juden in der Golah ohne מצוות התלויות בארץ doch nur ein halbes sei, da war der תשעה באב noch nicht der Tag, wo es etwa am Platze war, die Synagoge mit Trauerflor zu behängen, es war ganz einfach der Tag, da זכרה ירושלים ימי עניה ומרודיה כל מחמדיה אשר היו מימי קדם, da der Jude ganz besonders sich bewusst wurde, welche Schätze durch eigenes Verschulden einst uns entrissen wurden. Ganz aber schwand dies Bewusstsein nie, und selbst an dem יום טוב, desgleichen auch in Zeiten des höchsten Glückes Israel nur noch einen kannte, selbst am יום הכפורים brach der Schmerz um das Verlorene durch. Kein Wunder auch! Wusste man doch noch, was der יום כפור einst gewesen, als wir noch nicht sprachen ונשלמה פרים שפתותינו, als der כה"ג noch seines Amtes waltete, als eine Fülle von מצוות noch der יו"כ brachte, was Wunder, dass im Gedenken des Verlorenen der פייטן spricht אשרי עין ראתה אלה הלא למשמע אזן דאבה נפשנו! Wenn aber manchem vielleicht das Gefühl für solchen Schmerz gemangelt, wem das Verständnis für die Trauer um ציון וירושלים abhanden gekommen, in diesem Kriege hier draussen konnte er es wiederfinden, hat sicherlich so mancher es wiedergefunden. Wer einmal am ר"ה den שופר bei sich trug, ohne doch seine Stimme zu hören, wer einmal am סוכות die Stadt, in der er gestern grade סוכה und ד' מינים gefunden, verlassen musste, wird Zeit seines Lebens wissen, warum wir bei allen zeitlich gebundenen מצוות die ברכת שהחיינו sprechen. Unendlich vieles hat ein Jeder verloren, der hier draussen weilt! Wenn der פייטן klagend vergangene und gegenwärtige Zeiten vergleicht, dann spricht er in wehmutsvoller und doch so stolzer Freude die Worte ואין שיור רק התורה הזאת! Fast können auch dies wir hier draussen

nicht sprechen. Was in zweitausendjährigem גלות nicht gewesen, nun ist's fast geworden. Wer hat hier draussen den שבת immer zu hüten, איסורי מאכל ומשתה stets peinlichst zu wahren gewusst, auch nur hie und da einmal מתפלל במנין עשרה sein können! Fast scheint es, als ob so viele geschwunden aus dem Leben der Juden im Felde, von jenen מצוות, die sie daheim noch bewahrt, gleich jenen die wir alle verloren, seit ציון zerstört. — Messiassehnsucht zieht durch die Welt. Des ewigen Mordens müde, sehnt die Menschheit den Mann herbei, der die Schwerter zu Sicheln stumpfe. Wer aber vermöchte zu sagen, ob in der Tat jene Zeit schon nahe. Eine Fülle neuer Aufgaben und Pflichten wird sie dem Juden bringen, wenn einst sie kommt, und wer weiss, ob selbst der in der גולה bewährte Teil des jüdischen Volkes in der גאולה sich bewähren wird. Gar mancher schon hat lange gefragt. wie einst nach Friedensschluss Israels Söhne דטעמו טעם דאיסורא wieder zurückfinden werden in Israels altgewohnten Pflichtenkreis. Doch wenn auch die Gewohnheit eine gefährliche Macht besitzt, auch sie wird keinen — und wenn er noch so lange dem Zwange hat nachgeben müssen — dem Gesetze entfremden. Und kehrt zum drittenmale der תשרי wieder, und wird der יום תרועה wiederum so manchem nur יום זכרון תרועה sein — weiss doch keiner hier draussen, wo er morgen ist — so wird die Erinnerung an den immer neuen Schmerz auch die Rückkehr gewährleisten in den Kreis der Pflichten die, nicht zeitlich gebunden, uns stets begleiten. So wird die Heimkehr aus dem Felde, die Rückkehr des Friedens, wenn nicht die גאולה selbst, so doch der erste Schritt zur einstigen גאולה sein. Finden sie alle den Weg zurück ins Vaterhaus, das sie einst verlassen, um in das härteste גלות zu ziehen, das je Jakob getroffen, kehrt mancher vielleicht auch dorthin zurück, der vordem nicht dort geweilt, dann wird auch einst Israels Gesamtheit den Weg ins Vaterhaus zurückfinden, das vor zwei Jahrtausenden sie verlassen, dann ist im tiefsten Sinne die Zeit des Weltkriegs עיקבות דמשיחא. —



Notizen.

I.

ל„תרי תמיהי דמידכר דכירי“.

במקרה באו לידי החוברות של ה„דורש טוב לעמו“ וראיתי את קושיתו של הגאון האב"ד דפרנקפורט שליט"א על דברי הנוב"י (מה"ת חלק אהע"ז סימן ס') ומה שפלפלו בזה תלמידיו הרבנים שליט"א, והי' לי היום יום שמחה בראותי כי גם בארץ אשכנז יושבים ת"ח ומדיינים זה בזה בהלכה בימי הרעש והמהומה העולמית.

ולעצם הענין נראה לי לדון בדברי הגאון דפ"פ שליט"א וזה החלי בעזה"י: לכאורא יש להביא ראיה לדברי הגאון דפ"פ שליט"א מדברי הרי"ף ביבמות פרק החולץ וז"ל שם: „ואפילו קרוב ואפילו אשה מהימני דלאו אמילתא דאיסורא קמסהדי ולאו אממונא מסהדי אלא מילתא בעלמא הוא דקמגלו דהדין ניהו גברא פלן ודיא ניהי אתתא פלנתא יכו' הלכך שרי לסהדא למסמך אפומייהו וכו' בין לענין איסורא ובין לענין ממונא“ (עיין רי"ף פרק החולץ י"ז) ומבואר כסברת הג' דפ"פ הנ"ל וידוע ג"כ דברי הרמב"ם פ' ט"ז מהל' סנהדרין דאיסור שהוחזק על פי עד אחד לוקין עליו, וזה הוא ג"כ כסברת הנ"ל לפי שבשעת מעשה אין אנו דנים כלל לא על איסיר ולא על מלקות. ולפ"ז גם גבי אבידה ההסימנים באים רק להחזיק את הגט ולא להתיר את האשה הוא דומה ממש לדברי הרי"ף והרמב"ם וכנ"ל ואולם זה הוא נגד גמרא מפורשת בגיטין ב': „אבל הכא דאיתחזק איסורא דאשת איש“ (עיין שם ובתוספות ד"ה הוי דבר שבערוה) והרי גם שם לא בא העד להתיר את האשה לאחרים אלא להחזיק את הגט בכשרותו בלבד, ובכ"ז חשיב הגמרא לאיתחזק איסורא! ואין לדחות ולומר דהתם שאני והטעם הוא לפי שאמירת בפ"נ ובפ"נ הוא בשעת נתינת הגט או תוך כדי דבור וכמו שכתבו התוספות גיטין ה': ד"ה הגט יטלנו עיי"ש וכיון דהאמירה והנתינה באין כאחת הוי כאילו בא העד להוציא אשה מחזקת אשת איש. אבל זה אינו, דהא טעם התוס' שמצריכין את אמירת בפ"נ ובפ"נ בשעת נתינה הוא כמו שכתבו האחרונים, לפי שעיקר נאמנותו של השליח הוא משום קולת עגינא (גיטין ג') ולפיכך יש לו נאמנות רק בשעה שמוציא אל הפועל מעשה שליחותו ולא אח"כ, וא"כ זה הוא רק לפי המסקנא של הגמ' אבל לפי השקלא וטריא בגיטין ב': הטעם הוא משום עד אחד נאמן באיסורין וא"כ אין לחלק בין שעת נתינה לאח"כ ושבה קושיתי הנ"ל ובע"כ שמוכרחין אנחנו לומר דשאני גט, דהנה הגט כשהוא לעצמו אין לו שום ממשות ושום כח ופעולה מלבד כח הגירושין ובשעה שאנו דנין על כשרותו או על חזקתו של הגט הרי אנו דנים ממילא על כח הגירושין שבו והוי זה נגד חזקת אשת איש משום שכח הגירושין שבגט שעליו אנו דנין הוא ע"פ עצמותו ומהותו נגד

חזקת אשת איש, וא"כ הדבר שוב אי אפשר לדמות שטר מלוה לגט, דגבי שטר מלוה אין השטר עושה את החיוב אלא החיוב עושה את השטר, דעיקר החיוב של הלוה למלוה הוא לפי שלוה ממנו כסף, ואין חיוב זה תלוי כלל בשטר, דאפילו נאבד השטר מחויב הלוה ע"פ דין שמים לשלם לנושהו ואסור לו להשתמט מזה, וא"כ השטר הוא דבר לעצמו שמשמש רק לראיה, ואפילו בשטר שיש בו אחריות מ"מ בשעה שמחזיר למלוה את השטר אינו נותן לו כח וזכות חדש, אלא נותן בידו תעודה וראיה על הזכיות שהיה לו משעת ההלואה, וא"כ בשעה שאנו דנין על השטר האבוד אם הוא של מלוה זה אין אנו דנים כלל לא על כחו של השטר ולא על זכותו של המלוה, אלא אנו שואלים אם שטר זה שייך לאדם פלוני אשר לפי דבריו יש לו הזכות להשתמש בשטר זה לשם ראיה, משא"כ בגט, דשם השאלה הוא אם גט זה נכתב לשמה ואנו שואלים אם יש לגט כח הגירושין או לא, או אנו שואלים אם להחזירו לבעל או לשליח והוי כאלו אנו שואלים אם צריכין אנחנו למסור לו את הזכות לגרש בגט זה והוי נגד חזקת אשת איש, וברור בעזה"י. ית"ל עלה בידי להציל את הנוב"י שלא יהיה ח"ו כטועה בדבר משנה. ובגוף דבריו יש לי בעזה"י להאריך הרבה ואקצר.

ט"ו לספירת העומר, תרע"ו.

יחיאל יעקב ווינבערג
אב"ד דק"ק פילווישקי
וכעת מתגורר בשרלטנבורג.

II.

ל„תרי תמיהי דמידבר דכירי".

מאז ראיתי מה שהעיר הה"ג דפפד"מ מוהר"ש ברייער שליט"א על הגאונים הנוב"י וחתנו זצ"ל ועברתי ע"ז בשתיקה, כי לפני להשיב להדופקים על פתחי בנוגע להל"מ, ובשגם כי אין העתון „דורש טוב לעמו" מיוחד לפלפול, אבל מאשר הלום ראיתי אחרי רואי עוד שני כתובים הבאים כאחד בענין זה מהרבנים דא"ש וסאסרעגען, שעל כן אמרתי „ועל ארבעה לא אשיבנה" אבל בקיצור נמרץ, רק איזה גרגרים בראש אמיר, ותן לחכם ויחכם.

בראשון הנני להעיר כי בעיקר הדבר שתפס הה"ג דפפד"מ ליסוד מוסד דבהחזרת הגט ליד השליח לא חשוב נגד חזקה, עד שגם הרבנים דא"ש וסאס-רעגען נמשכו אחריו בפשיטות ומכח זה נדחקו לומר דהנוב"י הבין כוונת הש"ס מהדרינן הגט לאשה גופה. הנה תא ואחוי לך לאחד קדוש מדבר הי ניהי הגאון ר' עקיבא ז"ל בחי' ליו"ד סימן ט"ו בהתשובה שנדפסה שם לענין ב' כתי עדים המכחישים זא"ז על עגל שנשחט אם היה בן חי' באה"ת שכתב

בפשיטות להיפך דגם במסירה לשליח הוי נגד חזקה יבביתי שם דאף דבמסורה לשליח לבד לא יצאה מחזקתה, מ״מ כיון דמטרת הנתינה להתירה לעלמא, ובמה שמעיד הוי נגד חזקה אף גם הביא ראיה גדולה לדבריו ממש״ס ר״ש גיטין דפרכינן וליבעי תרי כי ימשנינן הוי איתחזיק איסורא ואין ע״א נאמן, אף דהתם השליח מעיד קודם גירושין שגט זה כשר לגרש דנכתב לשמה ובזה עתה אינה מוצאה מחזקתה. דהא גם כפי עדותו עדיין היא א״א. אלא דמעיד דאפשר לגרש בגט זה, וז״א נגד חזקה דהא פשיטא דיכול לגרשה בגט כשר. אפ״ה מקרי הז״א בכה דנדון אחר הנתינה דמגורשת בגט זה עפ״י עדות העד יעויי״ש מה שלמד לנדון העגל הנ״ל ג״כ עיי״ש, ומעתה צדקו יחדיו ד׳ הגאונים נוב״י וחתנו זצ״ל.

אבל הנה בתשובת ח״ב אה״ע ח״ב סי׳ צ׳ בד״ה וכעין ראיה לדבריו וכו׳ מפורש כסברת הרב הגאון הפפד״מ יעויי״ש שהעיר מעצמו בקושיית הנוב״י והכריח מזה כסברא הנ״ל, וגם הביא מתוס׳ חולין צ״ו ד״ה פלניא וכו׳ ומצאתי גם בתשובת בית אפרים חאה״ע סימן ק״ל באה״ת שהאריך בביאור דברי התוס׳ שהביא ג״כ דברי התוס׳ חולין הנ״ל וביארם ג״כ עיי״ש בארוכה, אבל הנה המעיין בתוס׳ חולין הנ״ל בריש הדבור מה שהקשו אהא דסמכינן אסימנים למיקטלה, ימצא דאדרבה לא ס״ל כסברא זו עיי״ש ותבין ועיין ש״ש ש״ד פ״ד ותשו׳ ח״ס יו״ד סי׳ קע״ה.

ובגוף הדבר יש לי לדון עוד בזה, דהנה כבר הבאתי מחי׳ רע״א שכתב גם מהסברא חוץ הראיה להיפך, אבל הנה מצאתי גם להגאון נה״מ סימן כ״ח ס״ק ד׳ שכתב ג״כ כסברא זו ושד״ז נלמד מהא דיבמות ל״ט גבי אשתמודענא דאחיה דמיתנא היא דנאמן, וביאר הרי״ף שם דל״ה דשב״ע כיון דבשעת הגדתו לא הגיד להתיר דשב״ע, רק שאיש זה כשר לגרש או לחלוץ, ולא מקרי נגד חזקה רק כשמעידין בגמר הדבר, וכיון דנאמן והוחזק נאמנותו, אף שבא אח״כ לדשב״ע ולד״נ אין בכך כלום עיי״ש ומעתה י״ל דהנוב״י אזיל לשיטתו במה״ק חאה״ע סימן כ״ט שביאר דברי הרי״ף דה״ט משום דהו״ל מדלע״ג וכדבריו מפורש בהרא״ש בב״ת פ׳ ג״פ סי׳ י״ד ומרדכי יבמות פ׳ מ״ח סי׳ נ״ח. ואם כן אין הכרח לסברא הנ״ל, ועוד י״ל ואכ״מ.

ומה שהעיר עוד הרב הגאון דפפד״מ: „דהלא בפירוש מצינו במשנה ומובא בסוגיא מצא תכריך של שטרות יחזור, והרי מפורש באר היטב דעל ידי סימנים אנו מחזירין השטר למלוה ואח״כ מוציא ממון על ידי שטר זה מן הלוה כי הוא מוחזק והז״מ הוי חזקה גדולה והו ממש כמו גבי גט אשה וכו׳“ לענ״ד הפרש רב בין הנושאים דבשטר גם אם נימא דזה שנותן בו סי׳ ומשקר והיינו שלא מידו נאבד, מ״מ לא חשיב מוציא דהממון כבר יצא מחזקת הלוה כמ״ש הש״ך חו״מ סימן צ״א סקי״ב וסימן צ״ב סקי״ב דבע״ב ל״ח מוחזק כיון דממ״נ יצא מחזקתו או לפועלים או לחנוני עיי״ש וכסברתו מפורש בהתוס׳ בב״ת פ״א

ד"ה אלא מעשר וכו' ותוס' ב"ק ק"ג ע"ב עיי"ש וי"ל בזה ואכ"מ יותר, וכתבתי רק להעיר, תן לחכם ויחכם.

פה קמ"ר ווינא יום ה' כ"ט לירח זיו שנת תרע"ו לפ"ק

דוב בעריש ווינטער

מלפנים אב"ד דק"ק חאראסטקוב בגאליציען

וכעת רב ומו"צ פק"ק וויען בביהכ"נ „בני ברית' וביהכ"נ „עושה טוב".

III.

ל„תרי תמיהו דמידבר דכירי".

בדברי תורה ענה כתיב: על כן אבא רק בקיצור להשיב על ההשגה מהחוברת הקודמת (לחודש אדר ב' וניסן): הנה המהר"י פוזנא לא כתב איזה תירוץ רק ה ק ש ה על הגמרא ע"כ התמיהה היא דמנ"ל להקשות דילמא הצדק עם פי' רש"י וא"ת גם כסברת וכפי' הפני יהושע הלא גם אז לא קשה קישיתו כלל כדברי הרי"ם אשר הכריח סברתו מתים' בב"מ וא"כ מאי הקשה?? ועל השאר אין כדאי להשיב והמבין יבין והחדל יחדל.

פה אייזענשטאדט א"ח ש"פ תעו"ר לפ"ק

זאב צבי הכהן קליין אב"ד.

IV.

מה שהניח בצע"ג הגאון מפ"פ שליט"א בתוס' מס' עירובין ט' ע"א עיינתי פעמים ושלש ראיתי כי כל עיקר דיוקו של הרה"ג הנ"ל במה שסיימו התוס' וז"ל תדע דהא משוכה מבחוץ אפילו „בפחות מג'" לא אמרינן „לבוד" עכ"ל ואי קאי אליבא דרבא הא ס"ל דאפילו בדבוקה וסמוכה לכותל לא מהני יעו"ש.

ולענ"ד נראה דקאי אליבא דרבא דבעי קורה על גבי כותל דווקא ומה שלא סיימו התוס' „תדע דהא משוכה מבחוץ אפילו בדבוקה וסמוכה לכותל" לא מהני הוא רק משום דאיירי מענין לבוד גם כן סיימו בזה"ל אבל היא רק אשגרת לישנא ומנא אמינה לה מתוס' סוכה דף כ"ב ע"ב בד"ה אבל — בסוה"ד — וי"ל דלא דמי דבלאו הכי תקשו לן התם וכו' ליתכשר האי מבוי כיון דאין הקורה למעלה מעשרים אלא הייני טעמא כדאמרינן התם דבעינן קורה ע"ג מבוי וכו כי ההיא דהתם „ד ה נ י ח מ ב ח ו ץ ו א פ י ל ו ס מ ו ך ל כ ו ת ל" עכ"ל התום וד"ת עניים במקום זה ועשירים במקום אחר. וכן הוא האמת לענ"ד וד' יאיר עיני בתוה"ק

הק' דוד פעלדמאן

דיין דקהל עדת יראים ליפציג.

Literarisches.

Das Buch von den polnischen Juden herausgegeben von S. J. Agnon und Ahron Eliasberg. Jüdischer Verlag.

Das vorliegende Sammelbuch will die polnischen Juden aus ihrer eigenen Kultur heraus verstehen und lieben lehren. Die Kultur eines Volkes findet ihren wahrnehmbarsten Niederschlag in seinen geistigen Schöpfungen, in seiner Dichtung, seinen Märchen, seinen Legenden, seinen Sprichwörtern, seinem Witz, seinen Rechtssatzungen und Verträgen. Aus diesem eigenen, von der Aussenwelt unbeeinflussten und für sie auch nicht bestimmten Schaffen, aus dem Urquell der Volksseele, haben die Herausgeber zu schöpfen gesucht und glauben ein Buch zustande gebracht zu haben, das die polnischen Juden in ihrer ungebrochenen Eigenart zeigt.

Martin Buber. Die Jüdische Bewegung gesammelte Aufsätze und Ansprachen 1900—1915. Jüdischer Verlag.

Martin Buber's Werk beschränkt sich nicht auf seine bekannten Bücher. Auch in zahlreichen Aufsätzen und gelegentlichen Ansprachen hat er seit mehr als anderthalb Jahrzenten seine Gedanken verkündet. Diese verstreuten und nicht mehr erreichbaren Arbeiten der Vergessenheit zu entreissen, ist der Zweck der vorliegenden Sammlung.

Achad-Haam. Am Scheidewege, zweiter Band, aus dem Hebräischen von von Dr. Harry Torczyner. Jüdischer Verlag.

Der vorliegende Band bildet den Abschluss der deutschen Ausgabe von Werken Achad-Haam's, dieses „tiefsten Denkers der jüdischen Wiedergeburt“, wie ihn Martin Buber in seiner „Jüdischen Bewegung“ bezeichnet. Sehr lesenswert in diesem Buche sind die Ausführungen, welche die Unvereinbarkeit des Zionismus mit dem Standpunkte einer ehrlichen und konsequenten Orthodoxie dartun.

Für die Dauer der Abwesenheit des Herausgebers dieser Zeitschrift in Warschau sind alle für die Redaktion bestimmten Sendungen an den stellvertretenden Redakteur Herrn Rabbiner Dr. Breuer in Aschaffenburg, zu richten.

דרש טוב לעמו

JUEDISCHE MONATSHEFTE

herausgegeben von Rabbiner Dr. P. Kohn, Ansbach.
unter Mitwirkung von Rabbiner Dr. Salomon Breuer, Frankfurt a. M.

Jahrgang 3. Heft 10.

Geschäfts- und Staatsmoral.

Ueber die Moral des Staates ist im Verlauf dieses Krieges schon so viel gedacht, geredet und geschrieben worden, dass man im Zweifel sein könnte, ob es noch möglich ist, über dieses Thema etwas Neues zu sagen. Und doch glauben wir, dass in einer Beziehung wenig oder gar nichts auf den Grund gehendes geäussert wurde, nämlich über die Beziehung zwischen Geschäfts- und Staatsmoral. Bei der Betrachtung dieses Krieges, seiner Wurzeln und Aeusserungsformen, war man sich unseres bescheidenen Erachtens bisher immer viel zu wenig des Umstandes bewusst, dass die Staatsmoral nur eine unter den verschiedenen Formen der öffentlichen Moral darstellt. Man hat wohl auch hin und wieder vom Krieg als einem Geschäftsunternehmen des Staates gesprochen, ist sich aber dabei nicht deutlich bewusst gewesen, dass ja auch in Friedenszeiten das ganze geschäftliche Leben, so wie es sich uns immer in seiner ganzen Blösse darstellte, von moralischen Anschauungen getragen war, die den Grundsätzen der Privatmoral schnurstracks zuwiderliefen, und daher dieser Gegensatz zwischen Geschäfts- und Privatmoral mindestens einen solch krassen Widerspruch zu den

Forderungen einer durchgängigen Harmonisierung des persönlichen und öffentlichen Lebens darstelle, wie der Gegensatz, der zwischen Privat- und Staatsmoral besteht.

Auf die Anpassungsfähigkeit unserer moralischen Anschauungen an bestehende und unabänderliche Tatsachen ist es zurückzuführen, wenn wir im allgemeinen die Formen des geschäftlichen Lebens als moralisch einwandfrei empfinden und nur in besonders krassen Fällen uns von der Geschäftsmoral degoutiert abwenden. Es müssen schon die Zeitungen in spaltenlangen Artikeln von geschäftlichen Betrügereien berichten, wenn die Kritik erwachen soll, die sich mit den Grundlagen und den inneren Gesetzen des geschäftlichen Lebens befasst. Das normale Gesicht der kaufmännischen Welt ist nicht aufreizend genug, um Kritik auszulösen. Mit den kaufmännischen Usancen der Rücksichtslosigkeit, des absoluten Egoismus, des energischen, bedenkenfreien, skrupellosen Draufgängertums, der schreienden Reklame, des Kampfes gegen die Konkurrenz auf Leben und Tod, der blinden, fanatischen Zielstrebigkeit, die auch den Weg über Leichen nicht scheut —: damit hat sich das öffentliche Urteil so gründlich abgefunden, dass Jemand als ein sonderbarer Schwärmer gilt, der so naiv ist, diese Erscheinungen vom Standpunkte seiner privaten Bibel- und Fibelmoral zu werten.

Nicht alles aber, womit die öffentliche Meinung sich abgefunden hat, kann vor den Massstäben der objektiven Moral bestehen. Auch dort, wo die öffentliche Kritik stumpf geworden ist, müssen wir das Feingefühl des moralischen Ehrbegriffs gegen die Gefahr einer unmerklich doch sicher und unabwendbar sich vorbereitenden Vergröberung schützen. Sonst laufen wir Gefahr, unsere heiligsten Begriffe auf der Arena des Erwerbslebens durch die Rosshufe der Habsucht und des heiligen Egoismus zerstampft werden zu sehen.

Es ist zunächst ein Irrtum, wenn man glaubt, dass die Geschäftsmoral seit je dieselben Züge aufgewiesen habe wie heute zur Zeit des Kapitalismus und der Grossindustrie. Das ist keineswegs der Fall. Es gab einst Zeiten, wo das kaufmännische Leben in stilleren, geruhsameren Formen sich abwickelte als heute. Man

braucht nur in Sombarts Buch „Die Juden und das Wirtschaftsleben“ das Kapitel über die Herausbildung einer kapitalistischen Wirtschaftsgesinnung nachzulesen, um klar zu sehen, welch tiefe Kluft auch im Wirtschaftsleben die Gegenwart von der Vergangenheit scheidet. Im Mittelalter dachte man über Geschäftsmoral anders als heute. „Immer schwebte die bäuerliche Nahrung als Idealgebilde vor: wie der Bauer sollte auch der gewerbliche Produzent und der Händler seinen umfriedeten Bezirk haben, innerhalb dessen sie ihres Amtes walten konnten. Was für den Bauern sein Landlos, das war für den Städter die Kundschaft: sie, die Abnehmerin seiner Erzeugnisse, war gleich wie die Scholle für den Bauern die Quelle seines Unterhalts. Sie musste eine bestimmte Grösse haben, damit ein Geschäft in traditionellem Umfang von dem Absatz an sie bestehen konnte. Sie sollte dem einzelnen Wirtschaftssubjekte gesichert bleiben, damit er stets sein Auskommen habe: auf dieses Ziel sind eine Menge wirtschaftspolitische Massregeln gerichtet; dieses Ziel verfolgt vor allem auch die kaufmännische Moral. Recht und Sitte während dieser ganzen Zeit, noch ebenso wie im Mittelalter, verfolgen gleichermassen den Zweck, den einzelnen Produzenten oder Händler gegen Uebergriff seines Nachbarn in seinem Tätigkeitskreis, also in seiner Kundschaft zu sichern“ (das. S. 143 f.). Es ist nun bekannt, wie Sombart mit einem ungeheuren Aufwand von historischem und statistischem Material nachzuweisen sucht, dass in die mittelalterliche Wirtschaftsgesinnung die tiefste und nachhaltigste Bresche zu schlagen den Juden vorbehalten geblieben sei. Die Juden seien es, die als die eigentlichen Väter der modernen Wirtschaftsgesinnung angesehen werden müssen, weil sie die ersten waren, die mit allen Schranken des Erwerbsstrebens aufgeräumt haben. Freie Konkurrenz, Warenhaus, Einfuhrhandel, Reklame, Ratenzahlung, billige Lieferung, kurz, all die Züge des Wirtschaftslebens, die man als modern bezeichnen kann, gehen auf den Einfluss der Juden auf das Wirtschaftsleben zurück. Sie haben die Geschäftsgebahrung des Mittelalters schon zu einer Zeit durchbrochen, in der man für die Neuheit ihrer Geschäftsmoral noch nicht das richtige Verständnis hatte, und alle Verfolgungen, welche die Juden zu erleiden hatten,

sind nur als Reaktion eines für die moderne Wirtschaftsgesinnung noch nicht reifen Geschlechts zu verstehen. Was damals im Mittelalter ein jüdisches Spezifikum war, ist heute zum Gemeingut der Wirtschaftsgesinnung der ganzen modernen Welt geworden. Wie das alles im Sombartschen Buche ausführlich nachgelesen werden kann.

Nun ist es hier nicht unsere Sache, zu prüfen, ob diese Theorie von dem überwiegenden Einfluss der Juden auf die Herausbildung einer kapitalistischen Wirtschaftsgesinnung richtig ist oder nicht. Mag sich dieses wie immer verhalten, das eine steht fest: das Judentum, die jüdische Religion, die Thora weiss nichts von einer Wirtschaftsgesinnung, die mit skruppelloser Energie den Erwerb als Selbstzweck begreift und betreibt, ja, unsere heiligen Urkunden reihen die moderne Geschäftsmoral unter die Schar jener mannigfaltigen Ausartungen von Moral und Sitte ein, die auch auf anderen Gebieten vorhanden sind und auch dort als Begleiterscheinungen einer fern von dem Einfluss des göttlichen Sittengesetzes sich betätigenden Selbstherrlichkeit des Menschen zu betrachten sind.

לא תסיג גבול רעך אשר גבלו ראשונים בנחלתך אשר תנחל בארץ אשר ה' אלקיך נתן לך לרשתה. Nicht sollst du verrücken die Grenze deines Nächsten, die vergangene Geschlechter gezogen haben in deinem Erbe, das dir zu teil wird in dem Lande, das Gott, dein Gott, dir als Besitztum reicht (5. B. M. 19, 14).

Hast du, lieber Leser, dich einmal in die Urtiefen dieses biblischen Verses versenkt? Ist dir bekannt, wie unsere alten Weisen diesen Satz verstanden und erläutert haben?

Wenn Jemand hingeht und die Grenze zwischen seinem und seines Nächsten Felde zu seinem Vorteil weiter hinausrückt, so ist das ein Verbrechen, vor welchem nicht erst in einem besonderen Thorasatz gewarnt zu werden brauchte, nachdem es in der Thora ausdrücklich heisst: du sollst nicht rauben. Die Aufstellung eines besonderen Verbotes für das Verbrechen der Grenzverrückung bezweckt aber nichts anders, als im heiligen Lande (בנחלתך אשר תנחל וגו') dieses Verbrechen mit der Schwere eines doppelten Verbrechens zu belasten (בארץ ישראל עובר בשני לאוין

ובחו"ל אינו עובר אלא משום לא תגזול). Wer ausserhalb des heiligen Landes die Grenze seines Nachbarn verrückt, ist ein Räuber, der das Verbot „du sollst nicht rauben" übertritt. Wer das gleiche Verbrechen im heiligen Lande begeht, übertritt neben dem Verbot des Raubens auch das von der Thora für das heilige Land besonders hervorgehobene Verbot des Verrückens der nachbarlichen Grenze. Mit dieser im Sifri erwähnten und auch von Raschi citierten Klarlegung des Rätsels, warum die heilige Schrift es für nötig hält, ein Verbrechen, das doch nur eine besondere Form eines von der Thora bereits unter Verbot und Strafe gestellten Verbrechens darstellt, zum Gegenstand einer besonderen Rubrik im Gesetze zu erheben, ist uns blos eine Andeutung gegeben worden, wie wir das Verbot der Grenzverrückung verstehen sollen, und nur dann, wenn wir diese Andeutung als Ausgangspunkt zu weiteren Deutungen verwerten, können wir hoffen, auf den Urgrund dieses biblischen Verses zu schauen.

Hierbei werden wir dann auf eine doppelte Absicht des Gesetzgebers stossen. Wenn Hirschs Kommentar z. St. auf die Tatsache hinweist, „dass die Bodenverteilung nach Besitznahme des Landes nicht nur nach Stämmen, sondern sofort bis zum Einweis jedes Einzelnen in seinen Besitz vollzogen wurde . . . . . dass jede Bodenverrückung durch Verkauf oder Schenkung, ja nach einer Auffassung sogar eine jede Erbteilung mit Eintritt des Jobeljahres rückgängig wurde" und daher wohl die Annahme nicht irrig sein dürfte, „dass unter Herrschaft des Gesetzes im grossen Ganzen die erste Grenzregulierung selbst der einzelnen Äcker dauernd zu bleiben hatte", so werden wir in Ergänzung dieser Annahme noch ein weiteres hinzufügen dürfen, wenn wir das לא תסיג-Verbot in seinem weiteren und weitesten Sinne begreifen werden.

Der Zentralbegriff scheint uns hier der Begriff der Pietät zu sein. Wenn wir im allgemeinen Sprachgebrauch von Pietät reden, so schwebt uns hierbei immer etwas Unbestimmtes, Verschwommenes, Vages vor, ähnlich wie bei dem Worte Zeremonie. Ebenso wie Jemand, der gegen ein Zeremoniell verstösst, damit noch nicht gegen die Grundlagen der Moral verstösst, wie eine Zeremonie mehr oder weniger dem subjektiven Belieben jedes Einzelnen über-

lassen ist und daher der Begriff Zeremonialgesetz zwei sich widersprechende Begriffe, das starre, verbindliche Gesetz, die nachgiebige, unverbindliche Zeremonie in eins umfasst (vgl. die trefflichen Ausführungen in den Ges. Schr. über die Zeremonialgesetze), ebenso wird ein pietätloser Mensch im schlimmsten Falle gegen den Anstand verstossen, niemals aber eine Grundlage der Moral erschüttern. In der jüdischen Gedankenwelt erscheint dieser Begriff zu einer absolut verbindlichen moralischen Forderung verhärtet. אשר גבלו ראשונים מכאן דמנהגא מילתא היא. Deine Vorfahren haben die Aecker auf dem Felde abgegrenzt. Hier ist es ausgesprochen, dass auch der Minhag, der Brauch, die überlieferte Sitte so gross, so bedeutsam, so heilig und verbindlich ist wie ein grundlegendes Gesetz. Dir steht es nicht zu, einen Minhag, der sich Generationen hindurch von Vater auf Sohn vererbt hat, willkürlich umzustossen. Du hast im Minhag die Vergangenheit und ihre Ueberlieferung zu ehren. Seltsam! Wir Juden gelten als die geborenen Revolutionäre und Sozialdemokraten. Wir, die wir an unseren Minhagim so fest und so starr wie an den Grundlagen der Religion festhalten, die wir das von der Vergangenheit und vom Alter Geweihte zur Bedeutsamkeit eines vom Gottesworte selbst gelegten Fundaments erheben. Uns ist Pietät nicht Anstandsform, sondern Lebensodem. Kann man sich einen höheren Grad von Pietät denken, als die Ehrfurcht vor den Grenzsteinen, אשר גבלו ראשונים, die ein früheres Geschlecht gelegt hat? Du sollst nicht meinen, du seiest klüger und sachverständiger als deine Altvordern waren. מאי גבלו ראשונים א"ר שמואל בר נחמני א"ר יונתן דכתיב אלה בני שעיר החורי יושבי הארץ, אטו כולי עלמא יושבי רקיע הם אלא שהיו בקיאים בישובה של ארץ. „Was heisst das: „die Grenzen“ welche die Früheren gezogen haben?“ R. Samuel b. Nachmani antwortet im Namen von R. Jonathan: Es steht geschrieben: „Dies sind die Söhne Seïrs, des Choriten, die Einwohner des Landes“. Wohnen denn die übrigen Menschen im Himmel? Es soll aber damit nur gesagt werden, dass sie kundig waren der Besiedlung des Landes“ (Sabbath 85 a). Deine Altvordern, die auf Gottes Geheiss das jüdische Land so und so und nicht anders eingeteilt haben, stehen dir als die massgebenden Führer und Wegweiser da, auch wenn

du auf Grund deiner heutigen Einsicht noch so triftige Gründe hättest, eine andere Landverteilung vorzunehmen. Mit andern Worten: die Wirtschaftsgesinnung, die im jüdischen Staat massgebend sein sollte, war ein durch und durch vom Geiste der Pietät getränkte und liess eine von der ein für alle Mal als heilig und unantastbar anerkannten wirtschaftspolitischen Tradition abweichende Norm von vornherein nicht aufkommen. Im jüdischen Staat herrschte auch auf wirtschaftlichem Gebiete ein konservativer Geist von solch rigoroser Strenge, dass all die umstürzlerischen Bewegungen, die zur Herausbildung einer kapitalistischen Wirtschaftsgesinnung geführt haben, vielleicht auf den Einfluss der dem Geiste ihres Stammlandes entfremdeten, weil aus ihrer Scholle entwurzelten Juden, niemals aber auf den Einfluss des immer noch mit dem alten Testament identischen Judentums zurückgeführt werden kann.

Pietätvolles Festhalten an den Bräuchen der Vergangenheit, Abweisung jeder Neuerungssucht, wenn sie nicht im Religionsgesetz begründet ist und mit dem Geiste der Vergangenheit harmoniert, Unterordnung des Werdenden unter das Gewordene, der konservative Grundzug des jüdischen Geistes soll sich auf wirtschaftlichem Gebiete nicht verleugnen. Der berühmte jüdische Familiensinn, das ewige Sichverbundenfühlen mit längst gestorbenen Ahnen, wie es mit solch — wir möchten sagen — fanatischer Innigkeit nur in jüdischen Familien vorhanden sein dürfte, ist ebenfalls nichts anderes als eine Form der im jüdischen Sinne als feste Lebensnorm geltenden Pietät. In alten Zeiten waren z. B. Familiengräber eine weitverzweigte Einrichtung in jüdischen Kreisen. An diesen Gräbern hing jedes Familienglied mit der ganzen Kraft der jüdischen Pietät. Ging aber Jemand hin und riss durch Verkauf sein Grab aus der Vereinigung mit den anderen Familiengräbern los, dann war die Familie nach seinem Tode berechtigt, ihn gleichwohl, ohne auf den Einspruch des Käufers zu achten, in dem verkauften Grabe beizusetzen (Bechoroth 52 b). Denn wie kam er dazu, was berechtigte ihn, sich der Befürchtung eines etwaigen פגם משפחה zu entbinden? Niemand hat das Recht, sich als Individuum aufzufassen und zu betätigen. Nur im Zusammenhang mit dem Ganzen und der Urzelle der Gesamtheit, der Familie, ersteht Jeder zu dem,

was er ist. Wer aus diesem Zwangsverhältnis willkürlich heraustritt, vergeht sich gegen das Verbot der Grenzverrückung. מניין למוכר קבר אבותיו שעבר בל"ת ת"ל לא תסיג גבול רעך.

Schon aus diesem einen Beispiele könnten wir klar entnehmen, wie unter dem Regime des Verbotes der Grenzverrückung eine Geschäftsmoral, die moralische Bindungen des Erwerbstriebes verwirft, unmöglich ist. Jenes Verbot umfasst aber noch viel mehr als die Einschränkung im Kauf und Verkauf liegender Güter. Wir begegnen hier u. a. einer gesetzlichen Bestimmung, die uns sehr geeignet scheint, der selbstbewussten Theorie von der Kulturhöhe moderner Rechtsanschauungen einen Dämpfer aufzusetzen. Unser heutiges Rechtsbewusstsein tut sich sehr viel darauf zu gut, dass unter der Herrschaft des modernen Rechts das geistige Eigentum ebenso geschützt werde, wie das materielle Gut. Nun zeigt aber das לא תסיג-Verbot, dass der Grundgedanke des Urheberrechts — das bekanntlich erst im vorigen Jahrhundert in Deutschland sich einbürgerte — unseren Talmudweisen eine selbstverständliche Konsequenz des biblischen Verbotes der Grenzverrückung war: מניין למחליף דברי ר' אליעזר בדברי ר' יהושע ודברי ר' יהושע בדברי ר"א לומר על טהור טמא ועל טמא טהור שהוא עובר בל"ת ת"ל לא תסיג גבול רעך. „Wo steht geschrieben, dass man durch Vertauschen der Aussprüche des R. Elieser und R. Josua ein göttliches Verbot übertritt? Antwort: Es heisst, du sollst die Grenze deines Nächsten nicht verrücken.“ (Vgl. den Versuch des ת"ח zur Stelle, den Sifri mit dem Jeruschalmi auszugleichen.)

Wenn aber die Grenzverrückung selbst in ihrer sublimsten Form, nämlich als Nichtachtung des geistigen Eigentums, von unseren Talmudweisen als ein Verstoss gegen göttliche Anordnung verurteilt wird, was bedürfte es da noch weitläufiger Beweise, um darzutun, wie die verächtlichen Seiten der heutigen Geschäftsmoral, jenes rücksichtslose, draufgängerische Ueberspringen der Grenzen zwischen Mensch und Mensch, jenes räuberische Einfallen in die kaufmännischen Interessensphären Anderer, von unseren Talmudweisen, diesen einzig berufenen Interpreten und Sachwaltern des jüdischen Geistes, eingeschätzt werden mögen. In der Tat lehrt schon ein flüchtiger Blick in die einschlägigen Partien des Religi-

onsgesetzes (vgl. die vom ת"ח z. St. citierten Stellen aus dem ש"ע ח"מ), wie das, was wir heute unter geschäftlicher Konkurrenz verstehen, mit gleich ernster Entschiedenheit und Unerbittlichkeit religionsgesetzlicher Regelung, Bindung und Einschränkung unterworfen wird, wie jede andere Sphäre des alltäglichen Lebens, wo wir dem wegweisenden Anspruch und Einspruch der Thora auf Schritt und Tritt zu begegnen gewohnt sind. Leider erscheint so Vielen unter uns das Judentum immer nur in der Vorstellung eines kirchlich-synagogalen Gebildes. Was ist über das umfassende Wesen der jüdischen Religion nicht alles schon geschrieben und gepredigt worden! Und doch erscheint so Vielen unter uns die Thora immer noch im Bilde einer Bet- und Fastenreligion. Das Wort im achtzehnten der Neunzehn Briefe: „Allmählich kam in die Hände des Volkes ein Teil eines Werkes, das, ursprünglich nur für Repitition der Gelehrten bestimmt, die letzten Resultate der talmudischen Wissenschaft rein für die äussere Praxis darstellt; vorzugsweise nur andersgeordneter Auszug aus dem systematischen Werke des Rambams, wodurch dieser uns gerade als der grosse Erhalter des praktischen Judentums in den Zeiten des übergrossen Golusdruckes erscheint. Aber unglücklicher Weise kam fast nur ein Teil dieses Werkes in die Hände der Leute, der nur die Abschnitte Edauss und Awaudoh enthält, des Gottesdienstes und der Festtage; die übrigen Pflichten werden in den anderen Teilen entwickelt und zwar auch seinem Zwecke gemäss für Gelehrte, nicht fürs Volk. Da erzeugte sich nach und nach die unglückliche Ansicht hie und da, als ob das Eigentümliche des Judentums nichts sei als beten und Festtage feiern, aber das Leben blieb unerkannt" — —: dieses Wort ist noch heute so aktuell wie zur Zeit, da es geschrieben ward. Sehen wir uns doch einmal um in unseren Kreisen. Wie Viele unter unseren Gesinnungsgenossen, die täglich morgens und abends Schulen gehen, täglich Tallis und Tefillin legen, ohne Brocho nicht essen und trinken würden, ihre Sabbathe und Fest- und Fasttage halten und demgemäss der öffentlichen Meinung als fromme, orthodoxe Juden gelten — wie viele von ihnen wissen oder ahnen auch nur, dass der Talmud am Anfang des dritten Perek von Kiduschin das grosse Wort spricht: עני

מהפך בחררה ובא אחר ונטלה הימנו נקרא רשע. wer einem armen Konkurrenten seinen Verdienst wegnimmt, wird Bösewicht genannt, weil, wie Raschi bemerkt, שיורד לחיי חבירו, er mit Raubtierpfoten die Existenz des Nächsten zertritt — und dass es im Schulchan Aruch Choschen Mischpat ein ganzes Kapitel giebt (סימן רל"ז), wo die einzelnen Modalitäten dieses Konkurrenzverbrechens besprochen werden, ein Kapitel, das Jedem zum Studium empfohlen sei, mit dessen Orthodoxie eine skruppellose Geschäftsmoral sich verträgt, oder der den traurigen Mut besitzt, nach dem Vorbilde moderner Wirtschaftstheoretiker, die Herausbildung einer gewissenlosen, durch moralische Schranken nicht eingeengten Wirtschaftsgesinnung auf das Konto unserer heiligen Thauroh zu setzen!

Alle diese Vorschriften aber, mit welchen das Religionsgesetz auch den jüdischen Kaufmann an seine Zugehörigkeit zum „Reich der Priester und heiligen Volke" gemahnt, wurzeln in dem biblischen Verbote לא תסיג גבול רעך, verrücke nicht die Grenze deines Nächsten. Dieses Verbot erhebt sich solchermassen aus der Enge seines ursprünglichen Sinnes zur Höhe eines die Geschäfts- und — Staatsmoral ordnenden Reglements. Denn die Moral des Staates ist von der Moral des Geschäftes nicht zu trennen. Stellt eure Geschäftsmoral auf eine neue Basis und ihr habt das grösste Hindernis zur Gesundung des Staatsmoral aus dem Weg geräumt. Seit Italiens und Rumäniens Treubruch scheint uns die ganze Atmosphäre des öffentlichen Lebens von der Giftstoffen des Lügens und Betrügens durchsetzt zu sein. Zur Reinigung dieser Atmosphäre kann Jedermann beitragen, der in seinem Berufsleben vor die verhängnisvolle Wahl zwischen Erwerbsvorteil und Gewissenspflicht gestellt wird und, wenn auch nach schwerem Kampf, so wählt, wie es das Gebot der Achtung eigener und fremder Menschenwürde heischt.

Man kommt sich leider recht einfältig vor, wenn man in einer Zeit, in der das verhängeisvolle Wort „Realpolitik" zu einer Überschwemmung der Erde mit kostbarstem Menschenblut geführt hat und führt, mit Moral zu kommen sich getraut. Ist aber die ewige Moral nicht die erste und wichtigste Grundbedingung des ewigen Friedens? R. B.

Zum jüdischen Eherecht.*)

Von Dr. A. Neuwirth (Mainz.)

In den letzten Jahren kamen verschiedene Mädchenhändlerprozesse zum Austrag. Unter den Angeklagten und Verurteilten befanden sich auch mehrere Juden aus Galizien und Russland. Wegen dieses Sachverhalts haben wiederholt die Antisemiten die ganze Judenheit des Mädchenhandels angeklagt. Die kriegerischen Ereignisse im Osten, die den Durchmarsch hunderttausender deutscher Soldaten durch Galizien und Russisch-Polen veranlasst, haben dieser Anklage noch eine festere Unterlage geschaffen. Die Schlachten spielen sich nämlich an Stellen ab, wo die jüdische Bevölkerung sehr zahlreich vertreten ist; worunter auch manch' zweifelhafte Person, die sich für schnöden Lohn preisgibt, sich befindet.

Es ist leider eine sehr traurige Tatsache, dass in den unteren jüdischen Kreisen der russisch-polnischen Gettostädte, wie auch anderswo in grossstädtischen Proletariervierteln, die Sittlichkeit vieles zu wünschen übrig lässt. Trotzdem ist eine Verdächtigung der russischen Judenheit oder gar der jüdischen Gesamtheit ob des Mädchenhandels durchaus ungerechtfertigt. Wir wollen auf die näheren Ursachen dieser traurigen Erscheinung nicht weiter eingehen, denn sie liegen gar zu klar und offen vor jedem unbefangenen Beurteiler der jüdischen Verhältnisse im Osten. Nur auf zwei Momente möchten wir hinweisen. Zunächst klingt es wie eine Ironie, wenn zur selben Zeit, wo diese Beschuldigung erhoben, die Berichte aus dem Osten sich mehren, die mit klagender Stimme verkünden, dass viele jüdische Mädchen sich lieber freiwillig in

*) Anmerkung der Redaktion: Die Aneigung der jüd. Frau vollzieht sich unstreitig nach Rechtsformen, die dem Kaufakt analog sind, היקחה קיחה משדה עפרוי, wie auch die Halacha unter קנין כספו (Lev. 22, II), die Ehefrau begreift. Dass aber damit in keiner Weise der sittlichen Wertung der jüdischen Ehe und der Stellung der jüdischen Frau Einbusse geschieht, ihre Würdigung und heilige, gottgewollte Aufgabe vielmehr aus ganz anderen Voraussetzungen heraus begriffen werden muss, ist bereits erschöpfend in tiefgründlichen Abhandlungen nachgewiesen worden. Vgl. Rabb. Hirsch, das jüdische Weib i. Ges. Schr. Bd. 4, sowie Isaac Breuer, die rechtsphilosophiscnen Grundlagen des jüdischen und des modernen Rechts i. Jahrbuch der jüd. lit. Gesellschaft. Bd. 8.

Die folgenden Darlegungen polemesieren gegen diejenige wissenschaftliche Auffassung, die da behauptet, die altjüdische Frau wurde wie eine ein-

den Tod stürzten, sich in den Fluss warfen, oder Wochen lang eingemauert lebten, als sich von den Kosacken entehren zu lassen. Wo derartige Heldentaten für die Reinerhaltung der Sittlichkeit vollbracht werden, muss die Keuschheit noch fest fundiert sein. Die Untersuchungskommission der Entente, die unter anderen auch die angeblichen Vergewaltigungen der belgischen und französischen Frauen und Mädchen seitens deutscher Soldaten feststellen wollte, habe wohl, in erlogener Weise, soundsoviele Vergewaltigungen der Welt verkündet. Aber keinen einzigen Fall, wo ein Mädchen oder eine Frau ihre Ehre mit dem Tod erkauft hätte. Selbst von Nonnen und Schwestern wurde nur berichtet, dass sie — Mütter geworden, nicht aber, dass sie freiwillig sich das Leben genommen hätten.

Und dieses Verhalten der polnisch-jüdischen Mädchen und Frauen bildet keine Ausnahme. Die Geschichte des jüdischen Volkes weist vielmehr neben unzähligen Märtyrerinnen des Glaubens auch eine stattliche Zahl von solchen zu Ehren der Sittlichkeit auf. Es führte hier zu weit, sie im Einzelnen aufzuzählen; wir verweisen daher auf M. Kaiserlings „Jüdische Frau", wo ausführlich davon erzählt wird. (vgl. S. 63 ff.)

Wenn es demnach ungerechtfertigt ist, die russisch-polnischen Juden in ihrer Gesamtheit des Mädchenhandels und der Kuppelei anzuklagen, um so unverantwortlicher erscheint es, die deutsche Judenheit wegen der Fehler ihrer östlichen Glaubensgenossen zu verdächtigen, oder gar sie dafür verantwortlich zu machen. Folgender Umstand müsste selbst den Antisemiten vor einem derartigen Vorgehen zurückschrecken. Es ist wohl kaum noch vorgekommen, dass man einen deutschen Juden des Mädchenhandels oder der Kuppelei angeklagt hätte. Ebenso darf es wohl zu den Seltenheiten gerechnet werden, wenn man einen deutschen Juden

---

fache „Ware" veräussert, und demzufolge auch als schutz- und rechtloses Subjekt Eigentum des Mannes war. Diese Auseinandersetzungen sind umso interessanter als sie einerseits die Unhaltbarkeit und die Ungenauigkeit derartiger wissenschaftlicher Behauptungen klar nachweisen. Dann aber auch die traurige Erscheinung feststellen, dass selbst gesetzestreue Kreise sich von der Bibelkritik unbewusst beeinflussen lassen. Schon der erste Aufsatz zeigt, dass ein einfaches Kennen des jüdisch-sittlichen Lebens eine derartige Hypothese nicht zeitigen könnte.

als Besitzer jener unzähligen Bordelle, die auch auf deutschem Boden wie Unkraut wuchern, findet. Und damit bildet der deutsche Jude keine Sonderstellung: auch der französische, englische und amerikanische Jude gibt sich mit solchen kulturschänderischen Gewerben nicht ab. Dabei ist zu bedenken, dass derartige Geschäfte den Unternehmern den Verdienst in leichter und reichlicher Weise zuführen und der Jude von seinen Gegnern immerfort als Mammonknecht verschrieen wird.

Ebenso zeigen die polizeilichen Erhebungen, dass unter den Insassinnen verdächtiger Häuser in den westlichen Kulturländern eine deutsche, französische, englische oder amerikanische freie Bürgerin jüdischen Glaubens eine Seltenheit bildet. Sowohl die jüdischen Prostituierten wie auch die jüdischen Mädchenhändler stammen samt und sonders aus Russland und Polen. Dass nun der diesbezügliche klar zu Tage tretende Unterschied zwischen den Ost- und Westjuden auf keinem blossen Zufall beruht, vielmehr durch verschiedene innere Gründe motiviert wird, ergibt sich schon aus einer Betrachtung der einzelnen Länder des mächtigen Habsburgerreiches. In allen Teilen der Monarchie, wo die Juden unbehelligt und ungestört sich eine Existenzmöglichkeit sichern können, findet man einen jüdischen Kuppler oder eine jüdische Prostituierte sehr selten. In Galizien und der Bukowina dagegen, wo die Juden dem Antisemitismus ausgesetzt sind, sieht man derartige Individuen nicht selten.

Die angeführten zwei Momente haben uns die Ungerechtigkeit und die Unwahrheit der erwähnten Beschuldigung klar und deutlich zeigt; auf eine nähere Feststellung der tieferen Gründe des schmachvollen Mädchenhandels im Osten wollen wir hier nicht eingehen. Dagegen möchten wir einen andren Punkt, der mit jenem in engem Zusammenhange steht, näher untersuchen. Wie nämlich in den letzten Jahrzehnten, wo die vergleichende Altertumswissenschaft zur Blüte gekommen, schon wiederholt äusserlich gleich scheinende Handlungen miteinander identifiziert wurden, so hat man neuerdings zwei Vorgänge, die sich auf die Art der Eingehung einer Ehe im alten Israel und im alten Babylonien beziehen, mit einander gleichgesetzt. Im alten Babylonien geschah

die Ehe durch Kauf des Mädchens. Die Frau war als das Eigentum des Mannes betrachtet. Wenn demnach die Frau sich einen Ehebruch zu schulden kommen liess, so hing es von dem Willen des Mannes ab, ob sie bestraft werden soll. (ins Wasser stürzen), oder nicht. Geschah diese Untreue nach der Verlobung d. h. nach der Erlegung des Kaufgeldes, so unterblieb eine jedwede Strafe.

Ein jeder Kenner des Judentums weiss, dass nach jüdischem Recht im Falle der Unzucht, die Braut gesteinigt, die Frau dagegen gewürgt wurde. Schon dieser Umstand allein besagt klar und deutlich, dass im alten Israel eine Kaufehe nicht stattfand. Denn bei einer Kaufehe besitzt der Mann das Recht, der Frau ihr Vergehen zu verzeihen, was doch im Judentum nicht der Fall war. Trotz dieses Sachverhalts versucht man aus verschiedenen Stellen der Bibel den Nachweis zu führen, dass im alten Judentum die Heimführung der Frau durch Kauf geschah. Und so fest fundiert scheint vielen diese Hypothese zu sein, dass sie ihr in vielen biblischen Archäologien und theologischen Enzyklopädien Aufnahme verschafft haben. Eine kritische Feststellung über diesen Punkt darf heute mehr denn je von Interesse sein. Dies umsomehr, als neuerdings diese Hypothese auch von jüdischen Autoren als geschichtliche Tatsache betrachtet wird und dies selbst von Gesetzestreuen, ohne sich der Tragweite der Sache bewusst zu sein.

Bevor wir noch zur Untersuchung übergehen, möchten wir ein paar Wortführer dieser Ansicht hier anführen. So meinen z. B. Beringer (hebräisch. Archäol.) und L. Freund (zur Geschichte des Ehegüterrechts bei den Semiten). Die Stellungnahme der Frau im Judentum wird dadurch gekennzeichnet, dass sie ein Eigentum ist, erst ihren Eltern, die sie verkaufen, dann das ihres Mannes, der sie mit Geld erwirbt. Der Kaufpreis wurde Mohar genannt und betrug in ältester Zeit 50 Schekalim. War der Mohar vom Bräutigam bezahlt, so war das Mädchen verlobt. Die jüdische Ehe behält religionsgeschichtlich den Charakter einer Kaufehe und noch zur Zeit des Talmuds blieb ihr dieser Kaufcharakter."

Wir werden weiter den Beweis zu erbringen suchen, dass diese Hypothese unhaltbar sei; hier möchten wir vorerst noch die Meinung eines jugendlichen jüdischen Autors anführen. Wir können

daraus erkennen, welche giftige Früchte die Bibelkritik selbst in gesetzestreuen Kreisen gezeitigt haben. Im Jahrbuch der Jüdisch. Literarischen Gesellschaft (IX. Jahrg. S. 110 ff.) schreibt Leopold Fischer mit souveräner Sicherheit: Der Ursprung der Verschreibung (der Kethuba) geht wohl auf den in der biblischen Zeit dem Vater gegebene Kaufpreis zurück. In alter Zeit zahlte der Bräutigam dem Vater des Mädchens einen nach dem Stande der betreffenden Personen verschiedenen Kaufpreis (Gen. 31, 15; 34, 12; Ex. 22, 15—16, „מוהר“) an dessen Stelle aber auch eine dem Kaufpreise angemessene Dienstleistung treten konnte (Gen. 29, 15—29; I. Sam. 18, 29; II. Sam. 3, 14). Mit den veränderten Zeitverhältnissen und der höheren rechtlichen Stellung der Frau verwandelte sich dieser Kaufpreis in die Verschreibung, die nun nicht mehr dem Vater des Mädchens sondern der Frau als eine Schuld des Mannes zukommt, welche erst bei der Auflösung der Ehe, sei es durch Tod oder Scheidung, zu bezahlen ist.“ In der Anmerkung meint Fischer, der Kaufpreis war eine auch bei den orientalischen Völkern eingeführte Sitte, ebenso ist die Umwandlung des Kaufpreises in die Verschreibung eine gemein semitisch-orientalische.

Nach Fischer billigt die pentateuchische Gesetzgebung den Kauf der Frau. Dies hält aber Fischer nicht ab, in derselben Anmerkung zu sagen: Sogar schon zu Hammurabis Zeit gab es Ehen ohne Frauenpreis, ja nach Curz war die Kaufehe schon zu Hammurabis Zeit eine blosse Zeremonie. Auch die Töchter Labans beklagen sich, dass ihr Vater sie verkauft habe und ihr Geld verzehrt habe; es wird somit vorausgesetzt, dass der Kaufpreis nicht mehr dem Vater gezahlt wurde. Da nun Fischer als Beweis für den Kaufpreis Exodus 22, 15—16 sowie I. Samuelis 18 25 anführt, also pentateuchische und nachpentateuchische Belegstellen anführt, so scheint Hammurabi und die Töchter Labans einen höheren sittlichen Standpunkt eingenommen zu haben, als die pentateuchische Gesetzgebung sie kennt!! Fischer ist hier, ohne vielleicht es zu wollen, den Radikalen gefolgt.

Zunächst möchten wir nun die Konsequenz dieser Anschauung feststellen. Die grosse Masse des Ostens lebt und webt in den Anschauungen von Bibel und Talmud. Alle biblischen Handlungen,

soweit sie von der Bibel selbst nicht als ungesetzlich bezeichnet werden, gelten ihr vorbildlich. Nicht nur die religiösen und kulturellen Bestimmungen, sondern auch die Jurisdiktion, alle Streitigkeiten werden nach den Entscheidungen von Bibel und Talmud geschlichtet. Beruhte nun die erwähnte Behauptung auf Wahrheit, so dürfte eine gewisse Schuld des Judentums an den traurigen Zuständen im Osten nicht ganz abzuerkennen sein. Denn wenn auch der angebliche Frauenverkauf in der biblischen Zeit, nicht wie dies heute der Fall, zu unsittlichen Zwecken geschah, vielmehr soll nur die Eingehung der Ehe auf einem Kaufvertrag beruht haben, so würde doch das Faktum als solches, dass die Frau durch Kauf erworben, einen sittlich nachteiligen Eindruck bewirken.

Eine weitere Konsequenz des Frauenverkaufes würde die niedrige Stellung der Frau innerhalb der Ehe sein. Denn wo der Frauenkauf tatsächlich eingeführt war, da war die Behandlung der Gattin eine minderwertige. Sie wurde eben als Eigentum des Mannes betrachtet und demzufolge auch ihm schutzlos preisgegeben. In der Tat suchen diese Forscher verschiedene Gesetze und Massnahmen im Judentum festzustellen, die die Frau sehr benachteiligen sollen; wie wir weiter sehen werden, wurde der Sinn der betreffenden Gesetze von diesen Wissenschaftlern unrichtig erfasst und nur dem äusseren Anscheine nach beurteilt.

Wir werden weiter in einem besonderen Kapitel die anscheinend die Frau benachteiligenden Gesetze und Massnahmen des Judentums näher besprechen. Zunächst möchten wir hier die Argumente, die für den Kauf der Frau in der biblischen Zeit angeführt werden, genau prüfen.

Dies eine darf jetzt schon als feststehend betrachtet werden: dass wenn dem wirklich so wäre, dass es einen Frauenkauf und verschiedne zurücksetzende Gesetze im biblisch-talmudischen Judentum gegeben hätten, die Frau sowohl wie auch die jüdische Familie demoralisiert worden wären. Wie über alle Massen erhaben aber der sittliche Stand Israels in der biblisch-talmudischen Periode war, dafür gibt das diesbezügliche Urteil eines christlichen Gelehrten beredtes Zeugnis. Hans Wagner meint: „Das jüdische Volk hat seine Sexualität Jahrtausende lang gesund erhalten, einen Familien

sinn ausgeprägt und ein Zusammengehörigkeitsbewusstsein, wie es kein anderes Volk der Erde aufzuweisen hat. Die jüdische Kultur beruht auf der Familie, die Familie auf der Sexualität und die Sexualität ist da Religion. Es wäre für kein Volk Schade, wenn es sich von dieser Art jüdischer Sexualität innerlich etwas aneignen möchte. Griechen und Römer sind an Verirrungen der Sexualität untergegangen, Israel allein hat sich von allen alten Völkern erhalten". („Das nächste Geschlecht" S. 31 f.).

In einem Kreis, wo die Sexualität auf einer geheiligten Höhe steht, kann eine Benachteiligung der Frau nicht stattfinden. Denn die Frau bildet das ganze Rückgrat der Familie. Wir dürfen daher das obige Urteil als einen indirekten Beweis gegen den angeblichen Kauf und andere Zurücksetzungen der Frau betrachten. Nur dem Scheine nach enthalten manche Massnahmen des Judentums eine Benachteiligung der Frau: wir müssen eben sie von historischem, religionsphilosophischem und psychologischen Standpunkte aus zu erfassen suchen.

Für eine Umdeutung oder richtiger eine tiefere Erfassung aller Bestimmungen, die die Stellung der Frau ungünstig zu beeinflussen scheinen, sprechen noch andere Momente. Zunächst die verherrlichenden Aussprüche von Bibel und Talmud über die Frau und die Mutter. Bekanntlich wissen die Propheten für das innige, vertrauensvolle und beseligende Verhältnis zwischen Israel und Gott kein andres Bild zu zeichnen als das tief empfundene Ineinanderaufgehen von Mann und Weib. Der Spruchdichter lobt und preist die Glückseligkeit und Freude, durch die die Frau das Heim des Mannes fördert und schmückt. Von den zahllosen Aussprüchen des Talmuds, worin die Frau verherrlicht wird, seien hier nur ein paar angeführt. „Ein Mann ohne Frau verdient den Ehrennamen „Mensch" nicht, denn erst nach der Erschaffung der Eva wurde der erste Mann אדם „Mensch" genannt. Der Mann ist verpflichtet, seine Frau mehr als sich selbst zu ehren, und sie wie sich selbst zu lieben". „Stets sei der Mann bedacht auf die ehrenvolle Behandlung seiner Frau, denn ihr verdankt das Haus seinen Segen." Wenn dem Manne die Frau stirbt, so ist es, als ob ihm das Heiligtum zerstört worden wäre. Jeder Mensch esse und trinke weniger,

als seine Vermögensverhältnisse erlauben; nach seinen Verhältnissen kleide er sich, aber sein Weib ehre er mehr, als seine Verhältnisse erlauben. Wo derartige Grundsätze heimisch sind, da kann die Frau keine untergeordnete Stelle einnehmen.

Die Weisen des Talmuds haben sich mit den verherrlichenden Aussprüchen über die Frau nicht begnügt; sie haben dieser Anschauung entsprechend, auch die Forderungen und Ansprüche der Frau geregelt. Man spricht heutigen Tags soviel von der Freiheit und Selbständigkeit der Frau, aber die Ansprüche, die eine moderne Frau von „Rechtswegen“ an ihren Gatten stellen kann, bleiben weit hinter der talmudischen Frau zurück. Wir wollen zunächst zwei Strafbestimmungen der Thora hier anführen. Die Thora verpflichtet den Verführer eines Mädchens dasselbe zu heiraten. Und wenn sonst dem Manne freisteht, sich von seiner Frau scheiden zu lassen, in diesem Falle ist es ihm untersagt (Deut. 22, 28f.) Wenn der Mann die Sittlichkeit seiner jung verheirateten Frau verdächtigt und es sich nachträglich als unbegründet herausgestellt, so wurde der Mann öffentlich mit Stockhieben gezüchtigt, ihren Eltern musste er hundert Schekalin als Beschämungsgeld zahlen und von seiner Frau darf er sich niemals scheiden lassen (ibid. V. 13ff.).

Ferner muss sich jeder Mann gleich bei der Heirat verpflichten; und zwar schriftlich, dass: „אנא אפלח ואוקיר ואיזון ואפרנס יתיכי ליכי כהלכות גוברין יהודאין דפלחין ומוקרין וזנין ומפרנסין לנשיהין בקושטא“ Ich werde dir dienen, dich ehren, ernähren und unterhalten, nach der Art der israelitischen Männer, die ihren Frauen dienen, sie ehren, ernähren und unterhalten in aufrichtigster Weise.“ Diese Heiratsurkunde musste von zwei Zeugen unterschrieben werden. Ebenso musste die Frau dieselbe während des ganzen Zusammenlebens aufbewahren; ist sie durch Zufall verloren gegangen, so ist der Mann verpflichtet, eine andre auszustellen.

Was diese Verpflichtungen des Mannes bedeuten, können wir erst bei einer näheren Betrachtung all der Bestimmungen, die im Schulchan Arach Eban hoeser als kodifizierte Rechte der Frau aufgezählt sind, beurteilen. Danach ist die Frau verpflichtet den Hausstand zu führen, dafür erhält sie den ganzen Unterhalt vom

Manne. Verzichtet nun die Frau auf den Unterhalt, so braucht sie für den Mann nicht einmal die allernotwendigsten Verrichtungen auszuführen. Dagegen hat der Mann nicht das Recht zu sagen: ich verzichte auf deine Arbeit, ich will dir den Unterhalt nicht gewähren (Eben hoeser 69, 4). Dieses Gesetz repräsentiert eine der neuesten Errungenschaften auf dem Rechtsgebiete der Frau: die Güterteilung. Ist nun eine derartige Vereinbarung zwischen Mann und Frau nicht getroffen, so hat der Mann doch die Verpflichtung' das von der Frau in die Ehe mitgebrachte Vermögen in einer solch gewissenhaften und verantwortungsvollen Weise zu verwalten, wie es das modernste Frauenrecht nicht kennt. Ueber die Güter, die die Frau in die Ehe gebracht hat, hat der Mann kein direktes Verfügungsrecht; er hat in den meisten Fällen eine Vollmacht von der eigentlichen Besitzerin zu erwirken (ibid. Par. 85). Dies geschieht allerdings auch heute. Aber eine Klausel der jüd. Heiratsurkunde geht darüber weit hinaus. Darin verpflichtet sich der Mann: „אחריות שטר כתובתא דא נדונדיא דין ותוספתא דא קבילת עלי ועל ירתי אחראי להתפרע מכל שפר ארג נכסין וקנינין דאית לי תחות כל שמיא דקנאי ודעתיד אנא למקניא דאית להון אחריות ודלית להון“. „Die Bürgschaft für alle in die Ehe gebrachten Güter übernehme ich hiermit; diese Bürgschaft übergehe auch auf meine Erben. Man solle gegebenenfalls, von den besten Gütern, die ich bereits besitze und von denen, die ich eventuell noch kaufen werde, den Wert der eingebrachten Güter einfordern; von meinen Immobilien und Mobilien.“

Das heutige Recht sichert die Frau im Falle einer Scheidung nur soweit, dass, wenn Vermögen vorhanden ist, sie nicht ganz leer hinausgeht. Besitzt der Mann bei der Scheidung nur solche Güter, die er von seinen Verwandten geerbt oder anderweitig aus eignen Mitteln erworben hat, so hat dagegen die Geschiedene nur das Nachsehen. Nach dem jüdischen Ehevertrag wird der Frau das Recht zugesprochen, von allen Gütern, die im Besitze des Mannes sind, ihre Mitgift einzukassieren.

Der Mann ist ferner verpflichtet für den Unterhalt seiner Frau zu sorgen. Ist nun die Frau an bessere Kost und Komfort als der Mann gewöhnt, so ist er gehalten, ihr alles so zu ge-

währen, wie sie von Hause aus gewöhnt ist (ibid. 70, 1 f.). Der Mann muss sich eventuell als Arbeiter vermieten, um die Frau anständig ernähren zu können. (ibid. 3).). Selbst der weniger Bemittelte hat die Pflicht, es zu ermöglichen, dass seine Frau sich so kleiden könne, wie es am Wohnort üblich ist. Pflegt man z. B. einen ganz langen Schleier zu tragen, so muss er ihr einen solchen kaufen (ibid. 73, 1). Dasselbe gilt von dem landesüblichen Schmuck, wie von den kosmetischen Mitteln (ibid. 73, 3). Ein vermögender Mann kann dazu gezwungen werden, seiner Frau seinem Vermögen entsprechende Kleidung und Schmuck zu gewähren; widrigenfalls kann die Frau auf Scheidung drängen (ibid. 4).

Wie nun der Mann hinsichtlich des Unterhalts der Frau unter allen Umständen verpflichtet ist, den landesüblichen Gewohnheiten nachzukommen, so darf er andererseits der Frau in Führung und Haltung — soweit selbstredend sie gegen die gute Sitte nicht verstösst — keinerlei Beschränkungen auferlegen, wodurch diese in der Gesellschaft an Achtung und Freundschaft verlöre. So hat der Mann kein Recht zu sagen, schmücke und kleide dich nicht mit diesem oder jenem (ibid. 74, 1). Er darf ihr nicht verbieten, gewisse Sachen zu verborgen, wodurch sie in den Ruf des Geizes käme (ibid. 3). Er darf ihr nicht verwehren, ihre Freundinnen oder gar ihre Verwandten zu besuchen (ibid. 3). Er hat kein Recht ihr Gratulations- oder Kondolenzbesuche zu verbieten, wenn dadurch ihr Ansehen herabgesetzt oder ihre Freundschaft in die Brüche gehen könnte (ibid. 5). Die Frau kann den Mann zwingen, seine Verwandten, ja sogar seinen Vater oder seine Mutter aus dem Hause zu entfernen, wenn ihr Aufenthalt in der Familie zu irgendwelchen Unzuträglichkeiten führt (ibid. 12). Will der Mann ihr nicht nachgeben, so kann sie auf Scheidung drängen. Und schliesslich wird der Frau auch das Recht zugestanden, den Ort der ersten Niederlassung beim Eingehen der Ehe als festen dauernden Aufenthalt zu erwählen. Wie ungemein bedeutsam diese Bestimmung ist gegenüber einem gewissen unruhigen und unberechtigten Wandertriebe, der einer Anzahl von Männern zu allen Zeiten eigen gewesen ist, ist leicht zu erkennen.

In einer Gemeinschaft, in der eine Frau all die aufgezählten Rechte geniesst, kann sie unmöglich eine untergeordnete Stellung einnehmen, geschweige denn, dass sie wie eine „Gekaufte“ betrachtet werden könnte. Diese Rechte dürfen aber auch als indirekte Beweise gegen die Annahme, im Judentum geschah die Heimführung der Frau durch Kauf angeführt werden. Wo das Mädchen durch Kauf erworben, da ist es Eigentum des Mannes und ist, richtig genommen, ihm untertänig.

Hierzu kommt noch ein besonderes Moment, wodurch die erwähnten Rechte in vollem Umfange zur Geltung kommen konnten. Wo die Frau des Wissens und der Bildung bar ist, da nutzen alle Rechte der Welt nicht, denn sie versteht eben nicht sie zur Geltung zu bringen. Im Judentum hat sich die Frau zu jederzeit einer gewissen Bildung erfreut. Daher findet man Frauen in grosser Anzahl, die eine führende Stellung einnehmen. In der biblischen Zeit waren es Prophetinnen, die dem Volke vorstanden, in der talmudischen waren es gelehrte Frauen, die mit den Männern in der Traditionslehre wetteiferten, und im Mittelalter waren es Dichterinnen, deren fröhliche und ernste Weisen denen der Männer wenig nachstanden. Im Talmud findet man nicht selten Frauen aus den unteren und mittleren Ständen, die ihre Männer wegen Vernachlässigung oder Verletzung irgend einer Pflicht beim öffentlichen Gerichtshof verklagten oder aber ihre Klage vor einen anerkannten Gelehrten vortrugen. Diese an zahllosen Stellen des Talmuds bezeugte Tatsache lässt darauf schliessen, dass die Frauen in der talmudischen Zeit sich ihre Rechte wohl zu sichern wussten; ähnlich gestalteten sich die Verhältnisse auch später.

Gegen diese Ansicht wurde, ganz besonders in neurer Zeit die bekannte Mischnah von Sota, die ein Verbot des Thorastudiums für die Frauen zu enthalten scheint, angeführt. Die Mischnah lautet: ר' אליעזר אומר כל המלמד בתו תורה כאלו למדה תפלות.. Wenn einer seine Tochter Thora lehrt, so gleicht's, als ob er sie Unsittlichkeit lehrte“ (3, 4). Die Mischnah scheint demnach der Ansicht zu sein, dass das Studium bei den Frauen nur die Sittlichkeit lockere. Aber eine derartige Auslegung der Stelle ist schon daher unrichtig, weil die Thora ausdrücklich befiehlt, die Lehre

auch den Frauen beizubringen: „Versammle das ganze Volk, Männer und Frauen. damit sie alle (auch die Frauen) die Lehre vernehmen und damit sie lernen Gott zu fürchten und alle die Worte der Thora zu beachten.“ (Deut. 31, 12). Neuerdings wurde daher die Warnung R. Eliesers nur auf ein bestimmtes Lehrgebiet, wodurch die Frau über sexuelle Verfehlungen zuviel aufgeklärt werden würde, und demnach bei ihr gewisse Begriffe gelockert würden, bezogen.

Diese Auslegung scheint richtig zu sein, denn die Mischnah selbst verordnet das Thorastudium für die Frauen. So lesen wir (Nedar. 4, 3): המודר הנאה מחבירו מלמד את בניו ואת בנותיו מקרא „Wer sich die Nutzniessend des Andern durch ein Gelübde versagt darf seine Söhne und Töchter in der Thora unterrichten“ Ferner heisst es (Kid. 4, 13): לא תלמד אשה סופרים „Eine Frau darf sich nicht als Schullehrerin ausbilden“. Wenn aber die Frau nicht lernen darf, wie sollte sie lehren können? Im Talmud finden wir verschiedene gelehrte Aussprüche von Frauen. Am bekanntesten sind die Arzneiverordnungen von der Pflegmutter der Abaji. Ebenso auch die Aussprüche der Jaltha, die über das Verbot von Milch und Fleisch in eine grosse Auseinandersetzung mit ihrem Mann gerät (Chull. 109b). Dort wird auch der Satz angeführt: „אי לאו דשמיע ליה מבי נשא לא הוה אברא“. „Wenn er diese gesetzliche Bestimmung von seiner Frau nicht gehört hätte, so hätte er nicht so entschieden (ibid. 110a). In der תוספתא כלים, בבא קמא פרק ד׳, ט׳ wird in einer schweren Frage טומאה וטהרה die Ansicht der Tochter des R. Chanina ben Tradjon angeführt. Diese steht hier nach einer Lesart mit ihrem Bruder, nach einer andren mit ihrem Vater in Kontroverse. Und schliesslich möchten wir nur auf die bekannte und gelehrte Magd von Rabbi verweisen.

Unsre bisherigen Ausführungen haben klar und deutlich bewiesen, dass die jüdische Frau in der Ehe eine in jeder Weise geachtete Stellung einnimmt, von der Behandlung einer Gekauften ist keine Spur zu bemerken. Betrachten wir nun die Gesetze, in denen man gewisse Worte als Hinweise auf den Frauenkauf im alten Israel deuten könnte, etwas näher. Wir glauben beweisen

zu können, dass die ganze Annahme auf eine falsche Erklärung gewisser Ausdrücke beruht.

In der Bibel wird die Heimführung der Frau durch das Verbum לקח. das gewöhnlich „kaufen“ bedeutet, bezeichnet. Noch die Mischnah gebraucht den Ausdruck „קונה את האשה“, was zunächst mit Kaufen einer Frau übersetzt werden muss. Ferner hatte nach biblischem Recht der Vater die Erlaubnis, seine Tochter als Sklavin zu verkaufen. Ebenso wird an verschiedenen Stellen das „מוהר הבתולות“, was angeblich der „Kaufpreis der Jungfrau“ heissen soll, erwähnt. Dann berichtet uns die Bibel, dass der Knecht Abrahams zur Werbung der Rebekka alle Kostbarkeiten seines Herrn mit sich führte (Genes. 24, 10): וילך וכל טוב אדניו בידו. „Er ging und nahm alle Kostbarkeiten seines Herrn mit sich“). Und schliesslich wird von dem Stammvater Jakob erzählt, dass er um die zwei Töchter Labans vierzehn Jahre gedient hat. (ibid. 31, 41: עבדתיך ארבע עשרה שנה בשתי בנותיך. Aus diesen Stellen wird der Frauenkauf im alten Judentum bewiesen.

Betrachten wir nun diese Argumente etwas näher. So bedeutet „לקח“ wohl „kaufen“, wird aber in der ganzen Bibel auch für „nehmen“ gebraucht. Dieses Verbum kommt für beide Bedeutungen in gleicher Anzahl vor. Nun sagen wir auch im Deutschen eine „Frau nehmen“, ohne im Entferntesten an einen Frauenkauf zu denken. Wir können demnach das „לקח“ auch im gleichen Sinne fassen. Dies scheint um so richtiger zu sein, als an keiner einzigen Stelle, wo dieses Verbum bei der Heimführung der Frau erwähnt ist. von einem Preis, Geld oder Geldeswert gesprochen wird, was aber der Fall sein müsste, wenn hier von einem Kauf die Rede wäre [1]).

---

[1]) Die in den talmudischen Schriften sehr oft wiederkehrende Deduktion: „קיחה קיחה משדה עפרון“ wo von einem Kaufen die Rede ist, schein gegen unsere Ausführung zu sprechen. Jedoch bemerkt bereits der רמב"ם (פ"א ה"ב מאישות), dass קדושי כסף nur מדברי סופרים ist (vgl. לח"מ zur Stelle). Demnach ist die גז"ש von קיחה קיחה משדה עפרון keine דאורייתא. Auch der תורה תמימה zu Deut. 24, 1 bemerkt, dsss die Deduktion von קיחה קיחה nur eine רמז, eine blose Andeutung und eine אסמכתא בעלמא eine einfache Anlehnung sei, wie sie oft im Talmud vorkommt (vgl. daselbst). Weshalb

Aber davon abgesehen, kann das „לקח" „kaufen" an den betreffenden Stellen gar nicht bedeuten. Denn lesen wir ja auch: Lev. 20, 17: ואיש אשר יקח את אחותו. Kann dies heissen: so jemand seine Schwester „kauft"? Oder wenn wir lesen: „איש אשר יקח את אשת אחיו", kann dies bedeuten: „Wenn jemand die Frau seines Bruders kauft? Wenn die Frau im alten Judentum durch Kauf erworben worden, wäre ferner unbegreiflich, weshalb konnte der Ehegatte ein sittliches Vergehen der Gattin, nach dem biblischen Recht, nicht verzeihen; weshalb wurde sie mit dem Tod bestraft, wo sie doch das Eigentum des Mannes war? Der Kodex Hammurabi kennt den Frauenkauf, er sieht aber auch die Bestimmung vor, dass der Mann seiner Gattin ein sittliches Vergehen verzeihen kann. Die erwähnten Momente beweisen, dass das Verbum „לקח" bei der Schilderung von der Heimführung der Frau nicht „kaufen" bedeuten könne. So begreifen wir, dass die älteste Uebersetzung der Thora, der aramäische Onkelos, das Wort „לקח" an den betreffenden Stellen mit „נסב" „nehmen", dagegen wo wirklich von Kauf die Rede ist, mit „זבן" „kaufen" wiedergibt.

Wenn nun das biblische „לקח" bezüglich der Heimführung der Frau nicht kaufen bedeutet, so wird wohl auch das mischnische „קונה" oder „ניקנת", das doch nichts andres als eine dem biblischen Sprachgebrauch entlehnte Redewendung ist, nicht „kaufen" bedeuten. Dies ergibt sich aber auch aus einer näheren Betrachtung der Mischnah selbst. Denn erstens lesen wir an der Stelle, wo das לקח bei der Frau erwähnt wird, auch „הקונה את עצמו" was doch unmöglich heissen kann, und die Frau kann sich selbst „kaufen" d. h. sie kann sich ihre Unabhängigkeit erkaufen, weil nach den Bestimmungen der Mischnah die Frau ihre Unabhängigkeit nur durch eine Scheidung, also durch Mittel, die nicht in ihren Händen liegen, sich erwerben kann.

Das Entscheidende für die Anwendung des Verbums „קונה" in der Mischnah sind aber folgende zwei Momente. Die Mischnah gebraucht beim Manne dieses Wort in passiver Form „האשה נקנית להאיש", die Frau wird erworben für den Mann und nicht האיש

die Rabbinen die קדושי כסף eingeführt haben, werden wir weiter zu ergründen haben. Um die Frau zu „kaufen" gewiss nicht.

קונה האשה der Mann kann sich eine Frau erwerben, womit allerdings der Frauenkauf wenigstens angedeutet wäre. Bereits der Talmud weist auf diesen feingewählten Sprachgebrauch der Mischnah hin und meint ebenfalls, der Mann kann sich, nach jüdischem Recht, keine Frau erwerben, nur die Frau kann sich freiwillig dem Manne zueignen lassen (b. Kidd. 2 b: אין האשה נקנית בעל כרחה). Und dann bemerkt die Mischnah, wodurch findet diese Aneignung der Frau an den Mann statt? „בכסף ובשטר" durch einen Pfennig, — wie die Hilleliten es erklären — und durch eine Urkunde, worin die Worte: „sei du mir geheiligt" stehen. Beim zweiten Mittel ist es klar, dass von keinem Geld oder Geldwert, als Kaufpreis für die Frau gesprochen wird, denn die Heiligungsworte dürfen ja auch auf jedwede wertlose bewegliche Sache geschrieben werden. Aber auch beim ersten kann von einem Kaufpreis keine Rede sein, da die Mischnah nur einen Pfennig angibt, was doch unmöglich als Kaufpreis betrachtet werden kann. Setzt doch die Bibel den Preis des niedrigsten heidnischen Sklaven auf 30 Schekalim fest. Ebenso bestimmt die Thora für den Vergewaltiger eines Mädchens eine Strafe von 50 Schekalim; wie sollte nun eine Frau einen Pfennig kosten?

Und schliesslich sei noch auf Folgendes hingewiesen. Während an der Stelle, wo das Verbum „קנה", in der Mischnah angewandt, wird, wie bereits erwähnt, nur die passive Form האשה נקנית angeführt, steht bei dem Verbum קדש „heiligen" die aktive Form „האיש מקדש". der Mann heiligt die Frau; erwerben durch Geld kann er sich keine Frau, wohl aber heiligen durch Worte. Nach alledem kann man weder aus dem pentateuchischen noch aus dem mischnischen Sprachgebrauch des „לקח" ein Frauenkauf im alten Judentum erweisen.

Was bedeutet nun die Angabe des Mischnah, dass אשה נקנית בכסף?, dass eine Frau durch Gelt sich dem Manne aneignen lassen kann? Welche Bedeutung liegt diesem Aneignen zu Grunde? Viele erklären es als ein Symbol (so Saalschütz, Mosaisches Recht 2. Aufl. S. 736 und Kaiserling ibid.). Demnach ist der Kauf der Frau nicht ganz aufgehoben, sondern nur idealisiert. In diesem Sinne hat man die Peruta der Mischna mit der römischen „Coëmtio"

identifiziert, die ebenfalls nur ein Symbol des Kaufes ausdrücken sollte.

Diese Annahme ist aber aus folgenden Gründen unhaltbar. Zunächst — wir folgen hierin P. Buchholz, Die Familie S. 44 — beruht die Coëmtio auf dem Grundsätzen des Kaufes und das Charakteristische derselben ist die mancipatio, die selbst sich auf der potestas des Vaters oder des Tutors gründen. Das As wird diesen übergeben und die Frau von denselben in die manus des Mannes tradiert. Da sind nun drei der mosaisch-talmudischen Lehre fremde Begriffe: mancipatio, patria potestas und manus; die Peruta wird der Frau selbst und zwar als volles Geschenk ohne Bedingung und jeden Vorbehalt übergeben, so dass auch, wenn das Verlöbnis aufgelöst wird, das Kiduschingeld, so hoch es sich auch belaufen mag, der Frau verbleibt (vgl. B. Bathra 145 a, Maimonid. Sechia 5, 18 und Kidduschin 6 b).

Ferner pflegt ein Symbol fixiert zu sein, wie das As bei der Coëmtio, bei dem Verlöbnis durch Geld aber kann dasselbe je nach dem Belieben des Bräutigams jede belebige Höhe ersteigen und die Peruta ist nur als Minimalsatz festgestellt. Und endlich kann auch Geldeswert oder eine Dienstleistung die Stelle der Peruta vertreten, ja in einem gewissen Falle das Verlöbnis dadurch Gültigkeit erlangen, dass die Frau dem Manne Geld oder Geldeswert überreicht (vgl. Kidd. 7 a, Eben Haeser 27, 9), was doch bei einem Symbole wohl nicht angängig wäre.

Dem mischnischen Grundsatz אשה נקנית בכסף scheint vielmehr folgende Auffassung zu Grunde zu liegen. Nach mosaisch-talmudischem Rechte kann eine jede Willensäusserung nur durch eine sie bekundende Tat rechtliche Folgen haben [1]). Die Hauptbedingung zur Gültigkeit des Verlöbnisses, der Consens, ist durch das blosse Jawort nicht genügend ausgedrückt, sondern muss durch eine Tat bekräftigt werden.

[1]) Vgl. נעל גדר ופרץ כל שהוא B. Bathra 42, דייש אמיצרא B. Mezia 14, vgl. Tosaphat z. St. Ferner ‘בהמה גסה נקנית במסירא והדקה בהגבה Kidd. 25 b. Eine Ausnahme bildet nur die Willensäusserung eines Sterbenskranken, die sofort mit dem Tode desselben Gültigkeit erlangt (B. Bathra 15 b).

Das Entscheidende für den Brauch der Mischnah des Verbums "קנה" ist aber folgendes. Die Uebergabe einer Peruta an die Frau genügt nämlich nicht. Vielmehr muss der Mann, damit der animus maritalis unzweifelhaft zu Tage tritt, bei der Übergabe der Peruta eine mündliche Bekräftigung verlautbaren. Diese lautet: „Du seist mir angeheiligt nach dem Gesetze Moses und Israels" (Ketub. 3a, Gittin 33a). Der Mann hat diese Formel in einer der Frau verständlichen Sprache auszusprechen, denn ihre Aussage, sie hatte dieselbe nicht verstanden, macht das Verlöbnis ungültig. Demnach ist diese Heiligensformel die Hauptsache.

Auch steht das Verbum "קנה" selbst bei abstrakten Dingen z. B. Aboth 2, 8: קנה שם טוב קנה לו דברי תורה קנה לו חיי העולם הבא. Ähnlich bei einer Person: קנה לך חבר. Hier kann es gewiss nicht kaufen bedeuten. Und schliesslich ersieht man, wie fremd der biblischen Auffassung jedweder Frauenkauf ist, aus folgendem Vers: "בית והון נחלת אבות ומה' אשה משכלת" „Haus und Gut kann dem Menschen als Vätererbe zufallen; eine verständige Frau dagegen nur von Gott" (Spr. 19, 14). Nicht der Mensch erwirbt oder kauft sich eine Frau, sondern Gott bestimmt sie einem.

Betrachten wir nun die pentateuchische Bestimmung, wonach der Vater das Recht hat, seine Tochter zu verkaufen. Das Gesetz lautet folgendermassen: „Und wenn jemand seine Tochter zur Magd verkauft, so soll sie nicht ausgehen, wie die Knechte ausgehen. Wenn sie missfällig ist in den Augen ihres Herrn, so dass er sie nicht für sich bestimmt, so soll er ihr zum Loskaufen verhelfen; an Fremde hat er nicht die Macht sie zu verkaufen, da er treulos gegen sie war. Wenn er aber sie seinem Sohne bestimmt, so soll er nach dem Rechte der Töchter ihr tun. Wenn er ihm (dem Sohne) eine Andre nimmt, so soll er ihre (der Magd) Kost, ihre Kleidung und ihre Wohnung nicht vermindern. Tut er ihr diese drei Dinge nicht, so soll sie umsonst, ohne Geld, ausgehen. (Exod. 21, 7—11).

Dieses Gesetz bezieht sich — so viel ist auch dem Wortlaut zu entnehmen — auf den Verkauf eines Mädchens. Fest steht aber auch, dass es sich hier nicht um einen einfachen Verkauf handeln kann. Zu näherer Erklärung auch dieser Sache, wollen

wir den hebräischen Text hier anführen: „וכי ימכור איש את בתו לאמה לא תצא כצאת העבדים. ואם רעה בעיני אדניה אשר לא יעדה והפדה לעם נכרי לא ימשול למכרה בבגדו בה. ואם לבנו ייעדנה כמשפט הבנות יעשה לה. אם אחרת יקח לו שארה כסותה ועונתה לא יגרע. ואם שלש אלה לא יעשה לה ויצאה חנם אין כסף“. Zunächst wird hier von einer Untreue gesprochen, die der Herr damit begangen, dass er die Gekaufte nicht geehelicht hat; wird stillschweigend hier somit vorausgesetzt, dass der Käufer das Mädchen heiraten muss. Ferner wird betont, dass in der Ehe, die Gekaufte in keiner Weise benachteiligt, sie vielmehr wie eine rechtmässige Frau betrachtet werden muss. Dies muss auch dann geschehen, wenn der Herr neben dieser Gekauften noch eine selbstständige Frau geheiratet hat.

Die Schrift verbietet auch die Gekaufte weiter zu verkaufen. Nun wird hier gesagt, dass er sie an „עם נכרי“ an Fremde nicht verkaufen darf. Aus dieser Redewendung schliesst der Talmud, dass selbst der Vater sie nur einem Manne verkaufen darf, der sie nachträglich auch heiraten dürfte; an nahe Verwandte oder sonst wo ein Eheverbot besteht, darf der Verkauf nicht stattfinden (vgl. Kidd. 18 b. אין מוכרה לקרובים). Ferner wird gesagt „והפדה“ der Herr soll ihr zum Loskaufen verhelfen. Dies wird in Kidd. ibid. a dahin erklärt, dass, wenn der Herr sie nicht heiraten will, so muss er ihr wenigstens erlauben, dass das bereits Abgediente von dem zurück zu erstattenden Gelde abgezogen werde. Ebenso ist der Vater, wenn er unterdessen zu Mitteln gekommen, oder wenn nicht, die Verwandten, dazu verpflichtet, die Verkaufte loszulösen.

Der Ausdruck „יעד“ wird bezüglich der Ehelichung sowohl bei dem Herrn selbst, wie auch bei dessen Sohne angewandt. Dieses Verbum bezeichnet, sich gegenseitig zu einer Vereinigung oder Zusammenkunft zu bestimmen. Damit will die Schrift die Ehelichung der Verkauften nicht nur von seinem sondern auch von ihrem Einverständnis abhängig machen (vgl. Kidd. 19 a אין יעוד אלא לדעת דידה). Und schliesslich schreibt die Schrift vor, dass wenn der Herr oder sein Sohn die Gekaufte nicht geehelicht und sie auch von ihren Verwandten nicht ausgelöst wurde, sie umsonst und ohne jegliches Entgelt frei werde. Im Talmud wird die ein-

getretene Pubertät als die Zeit angegeben, wo sie ohne jegliches Entgelt frei hinausgeht.

Im Talmud und Mechilta werden für den Verkauf noch folgende Bedingungen vorgesehen. Der Vater ist verpflichtet, bevor er seine Tochter verkaufen will, Haus und Hof und sein letztes Hemd zu veräussern; als letztes Mittel darf er zum Verkauf seiner Tochter und zwar, wie bereits erwähnt, nur mit der Bedingung einer Heirat seitens des Herrn, greifen. (Kidd. 20 a). Ebenso darf nur der Vater, der seiner Tochter einen Schutz gewähren kann, nicht aber die Mutter, ihre Tochter verkaufen (Sot. 23 b). Noch weniger darf die Tochter sich selbst veräussern, da sie dann völlig schutzlos dastehen würde (ibid.). Um die Würde der Verkauften in jeder Weise zu schützen, ist dem Herrn verboten, sich zwei Sklavinnen als Frauen zu erwerben (Mechilta z. St.). Und schliesslich dauert die Erlaubnis des Vaters, seine Tochter zu verkaufen nur während der Zeit völliger Unmündigkeit, bis zum Eintritt der Pubertät, mit welcher das Mädchen eine „נערה“ wird, in der Regel bis zum zurückgelegten zwölften Jahre (Erechin 29 b.).

Fassen wir nun all die Bedingungen, die beim Verkauf einer hebräischen Sklavin nach Bibel und Talmud festgesetzt, auf eine Formel zusammen, so lautet sie folgendermassen: Ein völlig verarmter Vater hat das Recht, seine noch nicht mündige Tochter an einen Israeliten als Dienerin zu verkaufen, jedoch nur mit der Bedingung, dass der Herr sie später als Frau ehelicht. Wenn die letzte Bedingung nicht erfüllt wurde, so ging sie frei heraus. In jedem Fall, wenn sie grossjährig ward, war sie frei oder verheiratet.

Gegen die obige Ausführung scheint Deuteronomium 15, 12 zu sprechen. Wir lesen daselbst: „כי ימכר לך אחיך העברי או העבריה ועבדך שש שנים ובשנה השביעית תשלחנו חפשי מעמך“. Wenn sich dir dein Bruder, der Hebräer oder die Hebrärin verkauft, sechs Jahre soll er dienen, am siebten soll er frei von dir hinausgehen.“ Hier wird somit von einem selbständigen Verkauf einer hebräischen Magd gesprochen. Aber nach der Tradition spricht auch dieser Verkauf von einem Verkauf, den der Vater an seiner unmündigen Tochter, also ähnlich wie der eben behandelte Verkauf, vorgenommen (vgl. Raschi z. St.). Dass diese Erkläurung keine willkürliche ist, ergibt sich aus

einer näheren Betrachtung der Stelle im Exodus. Wo es sich nämlich um einen einfachen Verkauf eines Sklaven, auch eines Hebräers, handelt, da wird gesagt: „כי תקנה עבד עברי". Wenn du einen hebräischen Knecht kaufst." Dagegen von dem Verkauf einer Magd wird gesagt: „וכי ימכר איש את בתו לאמה". „Wenn ein Mann seine Tochter als Sklavin verkauft." Während im ersten Fall vom Erwerben gesprochen, handelt der zweite vom Verkaufen. Ebenso wird zuerst von einem allgemeinen Verkauf gesprochen, dann von einem Verkauf, den ein Vater vornimmt. Dabei folgen die beiden Vorschriften unmittelbar aufeinander. Eine derart auffallende Abweichung kann nicht auf blossem Zufall beruhen. Sie will vielmehr besagen, dass ein Mädchen nur durch den Vater nicht aber sich selbständig verkaufen darf. Nun wird auch im Deuteromium von „מכר" „verkaufen" und nicht von „קנה" von „kaufen" gesprochen. Die beiden Stellen scheinen demnach auf derselben Grundlage zu ruhen. Im Deuteronomium wird der Verkauf einer hebräischen Sklavin nur daher erwähnt, um, wie es Raschi erwähnt, darauf hinzuweisen, dass auch die Sklavin im siebten Jahre ihrer Dienstzeit, auch bevor sie ihre Pubertät erlangt, frei herausgeht.

(Fortsetzung folgt.)



Das orthodoxe Judentum in Mitteleuropa.

III.

Wir haben im vorigen Abschnitt den Lesern einen ungefähren Einblick in die Vorgänge des ungarisch-israelitischen Kongresses verschafft. Wir haben ihnen gezeigt, wie die ganze jüdische Neuzeit wohl kaum ein zweites Ereignis aufweist, das in gleicher Stärke und Tiefe die jüdischen Fragen, die uns noch heute beschäftigen, aufwarf und sie zu lösen suchte. In keinem anderen Lande haben sich unsere Gesinnungsgenossen mit diesen Dingen jemals so intensiv beschäftigt, wie damals in Ungarn vor nunmehr bald einem halben Jahrhundert. Es sieht wirklich beinahe so aus, als ob der Begriff Mitteleuropa im orthodoxen Judentum schon zu einer Zeit heimisch war, als draussen in der grossen Politik die Ereignisse des Jahres 1866 diesen Begriff für immer zu vernichten schienen.

Wir wollen heute unsere Ausführungen durch einen Blick in das bereits erwähnte „Organisationsstatut für die autonome jüdisch-orthodoxe Religionsgenossenschaft Ungarns und Siebenbürgens" ergänzen.

Die ungarische Orthodoxie fühlte sich durch den Kongress verkauft und verraten. Die Neologie hatte es gar trefflich verstanden, den Kongress auf das Fahrwasser ihrer Grundsätze und ihres Machtwillens zu leiten: Ueber das gesammte ungarische Judentum sollte die Zwangsjacke einer staatlich anerkannten Organisation geworfen werden, die ihrer ganzen Struktur nach bestimmt war, diesem ungarischen Judentum, dem in jener Zeit noch eine Fülle von Lebenskraft innewohnte — eine überwältigende Majorität stand ja damals noch fest auf dem Boden der Tradition — allmählich das gesunde Leben abzuschnüren. Da galt es denn zu handeln, ehe es zu spät war. Und man handelte. Am 31. August 1870 erliess „die Durchführungskommission der autonomen jüdisch-orthodoxen Religionsgenossenschaft Ungarns und Siebenbürgens" einen Aufruf לאחינו בני ישראל שרידי עם ה׳ בכל מקומות מושבותיהם, der als unvergängliches Dokument des Lebenswillens einer auf sich selbst gestellten und sich selbst genügenden Orthodoxie noch heute lesenswert ist, auch wenn der seltsame Titel der Kommission dem stilistischen Geschmack der deutschen Orthodoxie ebensowenig wie die Adresse des Aufrufs den hebräischen Kenntnissen des grossen Publikums hierzulande entspricht. Wir glauben auf das Interesse unserer Leser rechnen zu können, wenn wir den historisch bedeutsamsten Teil dieses Aufrufs hier wörtlich zum Abdruck bringen.

„Teuere Glaubens- und Gesinnungsgenossen!

Eine fröhliche und erfreuliche Kunde!

Die Konstituirung der orthodoxen Juden Ungarns und Siebenbürgens zu einer autonomen Religionsgenossenschaft — ist nunmehr eine vollendete Tatsache!

Teuere Glaubens- und Gesinnungsgenossen! Die herben Leiden und Schmerzen, welche den orthodoxen Juden Ungarns und Siebenbürgens von Seiten der Kongresspartei bloss aus dem Grunde zugefügt wurden, weil sie die antijüdischen Kongressstatuten mit eiserner Konsequenz zurückgewiesen — sind Ihnen allen wohl bekannt. Sie haben die wuchtigen, niederschmetternden Hiebe mitempfunden, die seit ca. einem Triennium gegen die gesetzestreuen Israeliten geführt wurden; Sie haben tief und lange geseufzt unter dem drückenden, ja erdrückenden Joche, welches allen jenen aufgezwängt wurde, die an ihrem altererbten Glauben mit unerschütterlicher, ungebrochener Kraft festhielten. Die Anstrengungen, die von Seiten der gesetzestreuen Israeliten zur Wahrung ihrer religiösen Ueberzeugung gemacht wurden — sie sind Ihnen nicht bloss bekannt, sondern haben Sie alle an denselben tätigen und lebhaften Anteil genommen. Sie wissen es wohl, dass nicht einmal und nicht zweimal, sondern hundert- und aber hundertmal unsere unermüdlichen Anstrengungen leider als resultat- und erfolglos sich erwiesen haben. —

Doch der wahrhafte Jehudi verliert den Mut dort nicht, wo es sich um Wahrung und Erhaltung der heilige Thauro handelt; er verliert den Mut nicht, weil die mehrtausendjährige Geschichte Israels es zur Genüge dargetan, dass Gott sein Volk nie verlässt!

Und Gott hat uns nicht verlassen!

Aus allen Punkten Ungarns und Siebenbürgens petitionirten die gesetzestreuen Israeliten bei dem h. Reichstage um endliche Befreiung von den drückenden Fesseln, in welche sie, mit Hintansetzung des Selbstbestimmungsrechtes der Gemeinde und des Individuums — von der Kongresspartei geschlagen wurden.

Auf der Höhe der europäischen Bildung und Gesittung stehend, hat sich die Petitionskommission in der am 18. März l. Jahres stattgehabten öffentl. Reichstagssitzung über diese hochwichtige Angelegenheit folgendermassen ausgesprochen:

„In Anbetracht, dass der Reichstag die Religions- und Gewissensfreiheit prinzipiell angenommen und dass der diesbezügliche Gesetzentwurf vom Minister bereits verfasst und veröffentlicht wurde und in kurzer Zeit vor die Legislative zur Verhandlung gelangen werde; in Anbetracht ferner, dass es mit den Grundsätzen der Religions- und Gewissensfreiheit schnurstracks kollidieren würde, so die Mitglieder der Konfession gezwungen wären zur Annahme einer von der Majorität des Kongresses geschaffenen Organisation, die ihren Fundamental-Glaubenslehren zuwiderläuft; in Anbetracht endlich, dass den Auseinandersetzungen der Petenten gemäss die Beschlüsse des isr. Kongresses mit den Grundlehren der jüd. Glaubensgesetze und konsequenterweise mit der durch diese festgestellten Fundamental-Organisation kollidieren und somit die auf Grundlage der Kongressbeschlüsse sich organisierende Konfession eine von der in Ungarn bisher bestandenen, auf der Basis der jüd.-traditionellen Glaubenslehre beruhenden Konfession wesentlich verschiedene Körperschaft bildet, als deren Mitglied in Gemässheit der Religions- und Gewissensfreiheit jedermann nur durch freiwilligen Entschluss, nicht aber mittels Zwanges, betrachtet werden kann — erachtet die Petitionskommission, vermöge erwähnter Prinzipien, die

Gesuche der Petenten als berücksichtigungswert, um deren Beschwerden ehestens Abhilfe zu leisten, weshalb ihr Gutachten dahingeht:

Dass diese Petitionen dem Kultus- und Unterrichtsminister mit der Weisung übergeben werden, dass er auch bis zum Zeitpunkte, wo die Legislative hierüber eingehender verfügen werde, bei Anwendung von etwaigem staatsbehördlichen Schutze und Hilfe zur Durchführung der Kongressstatuten im Sinne obiger Prinzipien verfahre, und die betreffs dieser Angelegenheit bereits getroffenen Verfügungen, die erwähnten Prinzipien etwa zuwiderlaufen, sofort sistieren möge."

Nach Beendigung obiger Berichterstattung erhob sich der gefeierteste Patriot des Vaterlandes, Franz Deak, und sprach: „Es scheint, dass die Befolger des mosaischen Glaubens auch hier in Ungarn in zwei verschiedene Konfessionen sich teilen; die eine unterscheidet sich von der andern, ihrer eigenen Behauptung nach, auch in wirklichen dogmatischen Fragen. Sie haben diesbezüglich meines Wissens auch zahlreiche rabbinische Koriphäen des Auslandes befragt und geht auch die Meinung dieser dahin, dass zwischen den beiden Konfessionen ein wahrhafter dogmatischer Unterschied vorhanden.

Wenn wir nun die Religionsfreiheit tatsächlich wünschen, wenn wir diese im Prinzipe bereits auch ausgesprochen, wenn wir die ehemöglichste Vorlage des diesfälligen Gesetzentwurfes sehnlichst wünschen, in dem die Ausübung der Religionsfreiheit in umfassender Weise auseinandergesetzt und in welchem wahrscheinlich auch der Grundsatz ausgesprochen sein wird: dass die Konfession auf dem Wege der Vereinigung zu einer besonderen Körperschaft sich konstituiren möge — erachte ich es nicht bloss als ungerecht und schädlich, sondern geradezu als rechtswidrig, so zwei derartige Konfessionen, die auch betreffs ihrer Dogmen von einander sich unterscheiden, in eine Kirche, in eine Körperschaft gezwängt würden. (Allgemeiner Beifall.) Das natürliche Resultat der Glaubensfreiheit besteht darin, dass diejenigen, die von einander betreffs von Dogmen sich unterscheiden, zu besonderen Konfessionen sich konstituiren können. (Allgemeiner Beifall.) Es können wohl Fragen vorkommen in Betreff von Fonds und sonstigen Angelegenheiten der Konfessionen; diese mögen sie jedoch unter sich, auf dem Wege der Vereinbarung regeln, sollten sie selbst eine Vereinbarung nicht erzielen können, dann dürfen sie jene Methode befolgen, welche die altgläubigen Konfessionen zweier Nationalitäten beobachten, indem sie nämlich durch richterlichen Ausspruch jene Fragen entscheiden lassen; auch hiegegen hätten wir selbst die kleinste Einwendung nicht; allein betreffs ihrer Petition, dass sie nicht genötigt würden; dies ist, so glaube ich, vollkommen gerecht. Ich nehme an die Ansicht der Petitionskommission." (Allgem. Beifall.)

Der Reichstag machte sich den Bericht der Petitionskommission und die auf Recht und Gerechtigkeit basirten Auseinandersetzungen Deaks einstimmig zu eigen, wonach: erstens, die auf Grundlage der Kongressbeschlüsse sich organisierende Konfession eine von der in Ungarn bisher bestandenen, auf der Basis der jüd.-traditionellen Glaubenslehre beruhenden Konfession wesentlich verschiedene Körperschaft bildet; zweitens: dass jede Konfession auf dem Wege der Vereinigung zu einer besonderen Körperschaft sich konstituiren möge.

Auf Grundlage dieses einstimmigen Reichtagsbeschlusses haben sich die freiwillig gewählten Vertrauensmänner der orthodoxen Juden Ungarns und Siebenbürgens am 9. l. Monats in der vaterländischen Metropole versammelt, um ein Konstituirungswerk im echt jüdischen Geiste und Sinne zu schaffen, das wir Ihnen hiemit behufs freiwilliger Annahme zu übermitteln die Ehre

haben. Durch die spontane Annahme dieses Organisations-Statuts haben die einzelnen Gemeinden ihren Anschluss an die autonome jüd. orthodoxe Religionsgenossenschaft Ungarns und Siebenbürgens bewerkstelligt. Sie haben hiedurch die Rechtsbasis okkupiert, die ihnen von Seiten der hohen Legislative am 18. März einstimmig zugestanden wurde, und haben vollkommen Anspruch auf jenen Schutz, den der Staat einer formgerecht konstituirten Religionsgenossenschaft zu gewährleisten verpflichtet ist.

Teuere Glaubens- und Gesinnungsgenossen! Vom Geiste der Gewissensfreiheit und des wahren Liberalismus geleitet, wurde es zum obersten Grundsatze erhoben, dass selbst jene Gemeinden, die in der konstituirenden Versammlung durch ihre selbstgewählten Vertrauensmänner vertreten waren, zur Annahme dieses Organisations-Statuts in keiner Weise gezwungen werden.

Die konstituirende Versammlung, die sich bloss zeitweillig vertagt, hat aus ihrer Mitte eine aus den Unterzeichneten bestehende Durchführungskommission vorzüglich und in erster Reihe zu dem Behufe gewählt: **die Anerkennung dieses Organisations-Statuts** von Seiten der hohen Legislative und der Regierung, wie dessen Inartikulierung und Publizierung ehemöglichst zu erwirken. Nun kann aber die Durchführungskommission ihre diesbezügliche Tätigkeit selbstverständlich insolange nicht mit Erfolg beginnen, bevor sie auf eine beträchtliche Anzahl von Gemeinden hinweisen kann, die ihren endgiltigen Entschluss kundgegeben: auf Grundlage des soeben geschaffenen Organisationsstatuts sich konstituiren zu wollen. Aus diesem Grunde sind die Beitrittserklärungen von Seiten der einzelnen Gemeinden die unerlässliche Vorbedingung der von der Durchführungskommission einzuleitenden hochwichtigen Aktion.

Teuere Glaubens- und Gesinnungsgenossen! Hinsichtlich der vollkommenen Korrektheit dieses Organisationsstatuts von jüd.-religiösem Standpunkte dürfen Sie sich um so eher beruhigen, als jede einzelne Bestimmung desselben erst nach eingeholter Begutachtung von Seiten der hier versammelt gewesenen גאונים zum endgiltigen Beschlusse erhoben wurde. Betreffs des liberalen Geistes, von dem diese Arbeit in all' ihren Teilen durchweht ist, wäre unseres Erachtens jedes Wort überflüssig. Im ganzen Statute ist die Freiheit der Minorität, das Selbstbestimmungsrecht des Individuums mit jener Aengstlichkeit gewahrt und garantiert, die von einer Versammlung mit Recht gefordert werden kann, die eben dem Prinzipe der unumschränkten Gewissensfreiheit ihr Dasein, ihre Existenzberechtigung verdankt."

IV.

Wir gehen nun dazu über, uns mit einigen Bemerkungen über das erwähnte Organisationsstatut zu verbreiten. Der erste Abschnitt handelt von der „Religionsgenossenschaft". Es wird darin gleich im ersten Paragraphen ausgesprochen, dass „die seit jeher auf Grundlage der im Schulchan Aruch kodifizierten Religionsgesetze stehenden orthodoxen Juden Ungarns und Siebenbürgens — Aschkenasim und Sefardim — sich zu einer selbständigen autonomen Religionsgenossenschaft konstituieren". Was dem Kongresse nicht abgerungen werden konnte, die Anerkennung des Schulchan-Aruch als des ersten und obersten Gemeindebildungs- und Erhaltungsprinzips, wird hier statutarisch als „Grundlage" des Begriffs Orthodoxie erklärt. Also nicht Judentum, auch nicht gesetzestreues

Judentum, sondern Schulchan-Aruch. Damit wird einer jeden Zweideutigkeit vorgebeugt, denn unter allen Begriffen, die das Wesen der Orthodoxie wiederzugeben versuchen, hat sich der Begriff Schulchan-Aruch immer noch am reinsten, eindeutigsten zu erhalten gewusst, auch wenn oder vielleicht gerade weil er das gesetzmässige Wesen der Orthodoxie noch deutlicher unterstreicht als das Wort Orthodoxie selber, worin die dogmatische Seite zu scharf hervortritt. Wenn in § 2 dieses Abschnittes die unverbrüchliche Geltung der „im Schulchan Aruch kodifizierten Religionsgesetze und Bestimmungen bei gleicher Berechtigung der מנהגי אשכנז und מנהגי ספרד für alle religiösen, kultuellen und rituellen Angelegenheiten der Religionsgenossenschaft und der Gemeinden“ ausgesprochen wird, so liegt darin nicht etwa eine Einschränkung auf einzelne Gebiete des Gemeindelebens, sondern es tritt im Gegenteil in dieser begrifflich nicht abgegrenzten Dreiheit von religiös, kultuell und rituell nur die Tendenz einer möglichst weitgehenden Ausdehnung des Geltungsbereichs des Schulchan-Aruch hervor: unter welchem Schlagwort sich immer eine Gemeindeangelegenheit anmelden mag, sie wird sich der Kompetenz des Schulchan Aruch niemals entziehen können. An seinem Massstab muss und wird alles gemessen werden. Nur was sich mit dem Schulchan Aruch verträgt, ist Judentum. Eine Gleichberechtigung von Judentum und Nichtjudentum giebt es nicht. Die Aschkenasim und Sefardim sind gleichberechtigte Richtungen innerhalb des einen und desselben dem Schulchan Aruch gemässen Judentums. Was hier im ersten Abschnitt des ungarischen Organisationsstatuts konstatiert wird, ist zwar eine Selbstverständlichkeit für den, der über diese Dinge jemals nachgedacht hat, wer sich aber an die bayerischen Revisionskämpfe vor dem Ausbruch des Weltkrieges erinnert und noch weiss, wie damals in einem unter der Aegide der bayerischen Orthodoxie erschienenen Gutachten der Gegensatz zwischen Orthodoxie und Neologie in Parallele gesetzt wurde zu dem Gegensatz zwischen Aschkenasim und Sephardim, wird zugeben, dass die bayerischen Revisionsfreunde gut daran täten, wenn sie die Ruhe des Burgfriedens dazu benützen würden, um sich durch eingehendes Studium des ungarischen Organisationsstatuts für die nach Friedensschluss vielleicht wieder beginnenden Kämpfe um die Revision des bayerischen Judenedikts würdig vorzubereiten.

Eine Gemeinde, die sich zum Organisationsstatut bekennt, ist Mitglied der Religionsgenossenschaft. Ob die Gemeinde wirklich in allen ihren Lebensäusserungen den im Schulchan Aruch kodifizierten Religionsgesetzen entspricht, danach kann und braucht die Religionsgenossenschaft nicht zu fragen. Ihr kann und muss es

genügen, wenn sich die Gemeinde zu ihren Grundsätzen bekennt, um sie als Mitglied aufzunehmen. Hier ist der Punkt, wo die ungarische Orthodoxie am verwundbarsten ist und auch seit Jahr und Tag den schärfsten Angriffen ausgesetzt ist. Man spricht von einer politischen Orthodoxie, von einer Art jüdischen Zentrums und stellt es als widersinnig hin, dass ein formales Bekenntnis zu einem Organisationsstatut über den religiösen Charakter einer Gemeinde entscheiden soll. Man vergisst bei dieser Kritik, die oft recht feindselig empfunden und hämisch vorgetragen wird, den Weg anzugeben, den nach Meinung des Kritikers die ungarische Orthodoxie im Jahre 1870 hätte einschlagen sollen, um nach den Erfahrungen des Kongresses sich autonom und lebensfähig zu erhalten. Einen anderen Weg, als den sie einschlug, gab es nicht. Ihr kam es vor allem darauf an, Vorsorge zu treffen, dass jedenfalls die Gemeinden, die sich auf der Grundlage des Schulchan Aruch erhalten wollten, von der ebenso rührigen wie rücksichtslosen Neologie nicht verschlungen würden. Welch anderen Weg hätte sie nun einschlagen sollen, als in § 3 ihres Statuts die Parole auszugeben: „Der Anschluss der einzelnen Gemeinden an die selbstständige autonome jüdisch-orthodoxe Religionsgenossenschaft Ungarns und Siebenbürgens wird durch die Annahme dieses Organisationsstatuts bewerkstelligt. Der Anschluss von einzelnen Israeliten oder Gruppen, die sich nicht zu einer selbständigen Bezirksgemeinde konstituiren, geschieht durch Einverleibung in eine jüdisch-orthodoxe Gemeinde, resp. in ein orthodoxes Rabbinat.“ Wer hier von der Schaffung eines jüdischen Zentrums spricht, soll zeigen, wie er's besser machen kann. Denn was an der ungarisch-orthodoxen Religionsgenossenschaft ausgesetzt wird, das kann man mit demselben Fug und Recht auch an den einzelnen Gemeinden aussetzen. Sind denn alle Mitglieder aller als fromm und orthodox geltenden Gemeinden Zadikim? Und wird deshalb Jemand, weil dieses oder jenes Mitglied einer auf Basis des Schulchan Aruch konstituierten Gemeinde in Gesinnung und Tat gegen den Schulchan Aruch verstösst, den orthodoxen Charakter der Gemeinde selbst anzweifeln? Wann die Zugehörigkeit zu einer jüdischen Gemeinde automatisch erlischt, darüber gibt es in jedem Gemeindestatut Bestimmungen, die wohl nur dann gesetzmässig sind, wenn sie dem Geiste des Religionsgesetzes entsprechen, die aber durchaus nicht selten auch Erwägungen der Oportunität ihre Aufstellung verdanken. Was aber bei einer einzelnen Gemeinde recht ist, wird wohl auch bei einer ganzen Religionsgenossenschaft als billig gelten dürfen.

(Fortsetzung folgt.) R. B.

דרש טוב לעמו

JUEDISCHE MONATSHEFTE

herausgegeben von Rabbiner Dr. P. Kohn, Ansbach,
unter Mitwirkung von Rabbiner Dr. Salomon Breuer, Frankfurt a. M.

Jahrgang 3. Heft 11.

Die Organisation der jüdischen Religionsgesellschaft im Generalgouvernement Warschau *).

Von Rechtsanwalt Dr. Breuer.

Nur wenige Tage nach der Proklamation des polnischen Königreichs hat der deutsche Generalgouverneur die Proklamation der Juden des Generalgouvernements Warschau zu einer Religionsgesellschaft des öffentlichen Rechts erlassen. Beide Ereignisse gehören zusammen, denn beiden kommt eine ganz ähnliche Bedeutung zu.

Noch ist Polen lediglich okkupiertes Gebiet, dessen endgültige Losschnürung vom russischen Riesenleib nur durch völkerrechtliche Anerkennung vollzogener Tatsachen erfolgen kann. Der Eroberer hat nur das Recht des Besitzes, dessen Umfang und Dauer von der Macht zum Besitz ganz und gar abhängt. Aus dem Besitzrecht sind beide Proklamationen entflossen, und sie enthalten insofern keine eigene Gewähr ihres Bestandes.

Aber diese völkerrechtliche Selbstverständlichkeit tut der realen Folgenschwere beider Proklamationen keinen Abbruch: In ihnen hat der Eroberer den Staaten der Welt seinen endgültigen, unabänderlichen Entschluss kundgetan, alle ihm heute und späterhin

*) Wir geben zunächst dieser allgemeinen Besprechung Raum und lassen demnächst eine Abhandlung über die einzelnen Bestimmungen des Statuts folgen. (Die Redaktion.)

zur Verfügung stehenden Machtmittel dafür einzusetzen, dass die völkerrechtliche Anerkennung derjenigen Gestaltung der Dinge zu Teil werde, die den Inhalt der Proklamationen bildet. Sie sind nicht nur eine feierliche Bekanntgabe deutscher Friedensbedingungen, sondern sie sind selber schon mitten im Kriege vorweggenommene, dem Kriege abgerungene deutsche Friedensarbeit. In den unerhörten Fluten kostbaren Menschenblutes, das die Erde deckt und die höchsten Höhen der Kultur verhüllt, sind sie das teure Oelblatt, das an entschwundene Glückszeiten mahnt, das an kommende Glücksmöglichkeiten erinnert. Während die Gegner auf Konferenzen sich bemühen, die erforderlichen Massnahmen heute schon zu ergreifen, dass nicht die Flammen des Hasses, die gegenwärtig zwischen den Völkern lodern, nach Beendigung des Krieges allzufrüh unter der Asche tausendfältiger Menschentrümmer ersticken, trägt Deutschland Sorge, dass der Strahl der Freiheit, den seine siegreichen Waffen in die Nacht der Verfolgten unter den Nationen getragen, nicht wieder verlösche, sondern das Morgenrot sei, des sich zum Tage entwickele.

Wie immer die Dinge kommen mögen: die Spuren dieser beiden Proklamationen werden sich nicht mehr tilgen lassen. Nie wieder wird Kongresspolen zu einem einfachen Zartum herabgedrückt, nie werden Kongresspolens Juden zu Väterchens Kammerknechten zurückverwandelt werden können. Man kann Völker allmählich versklaven, aber man kann die frei gewordenen nicht über Nacht unter die alten Ketten zwingen. Mögen die Proklamationen zunächst nur die binden, die sie erlassen haben: nach dem allgewaltigen Gesetz der historischen Entwicklung können sich ihrem Einfluss auch die Gegner nicht entziehen. Historische Tatsachen bedürfen, wenn sie nicht den Keim des Todes in sich selber tragen, keiner weiteren Anerkennung. Sie wirken, weil sie da sind und lassen sich nicht mehr ungeschehen machen. Hat es den Bourbonen genutzt, dass sie Napoleons Kaisertum nicht anerkannten? Als er selber längst vernichtet war und die Fülle der Macht in den Händen der Lilienkönige ruhte, erwiesen sich seine Schöpfungen, soweit sie Leben in sich trugen, weit stärker als alle Massnahmen der Legitimität und brachten diese zu Falle. —

Mögen ferner die Gegner immerhin betonen, dass der Eroberer bei all seinen Handlungen im okkupierten Gebiet nichts anderes als seinen eigenen Vorteil im Auge habe, und die Befreiung der Unterdrückten ihm nie und nimmer Selbstzweck sei. Sie scheinen nicht zu ahnen, wieviel Schmeichelhaftes sie damit über Deutschlands Sache sagen. Denn diese Sache kann doch keine gar so schlechte sein, wenn ihr Vorteil es erheischt, die Ketten der Sklaven zu lösen und den Parias unter den Menschen den Genuss des Rechts zu gewähren.

Unendlicher Einfluss kommt beiden Proklamationen auf die künftigen Friedensverhandlungen zu. Polens Juden werden das Schicksal der Juden Rumäniens nicht teilen. Nicht mehr am Schlusse endloser Verhandlungen, wie weiland auf dem Berliner Kongress, wird man, noch kurz vor dem Abschied, eine belanglose Kundgebung zu Gunsten der Juden entwerfen: Heute schon sind die Juden Polens unter die freien Menschen eingereiht und der künftige Kongress findet fertige Arbeit vor.

Denn dies und nichts weniger bedeutet der erste Satz des Judenerlasses, der die Juden zu einer Religionsgesellschaft des öffentlichen Rechts proklamiert: er reiht die Juden als einen integrierenden Bestandteil in den neu gegründeten Staat ein und macht die jüdische Religion zu einem Gegenstand öffentlicher Pflege dieses Staates. Korporationen des öffentlichen Rechts dienen dem Staat zur unmittelbaren Erreichung seiner Zwecke. Die jüdische Religion, weit entfernt, ihren Bekennern staatliche Nachteile zu bringen, erscheint vielmehr von nun an dem polnischen Staat neben den anderen Religionen als taugliches Mittel zur Erziehung und Fortbildung seiner Bürger.

Ein vorgeschobenes Bollwerk westlicher Gesittung soll nach Meinung seiner Gründer das neue Königreich werden. Drum musste der Tag, der Polens Staatentum brachte, den Juden die Freiheit künden. Nie wird Polen den Zusammenhang vergessen dürfen, der zwischen beiden Proklamationen tief innerlich besteht. In diesem Zusammenhang liegt der geheime Sinn des jungen Reiches geschlossen.

II.

Der Blick schweift in die Vergangenheit, und dem ersten Jubel über die königliche Tat folgt die bange Sorge auf dem Fusse.

Trauertöne, wohlbekannte, schallen ans Ohr der deutschen Orthodoxie und wecken die Erinnerung an Niedergang und Tod.

„Oberster Rat der Juden“ (= Oberrat), „Verwaltungsrat der Kreisgemeinde“, „jüdische Grossgemeinde“, „Gemeindezwang und Kultusverein“: da sind sie ja, die guten Bekannten aus unserer Leidensgeschichte, da sind sie ja, die Denkmäler des guten Willens einer arglosen Regierung, des Fanatismus der sie missbrauchenden Reform, die Raben sind's, die sich an der Leiche des in eine wohlgezimmerte Verwaltung eingesargten badischen und württembergischen und elsässischen Judentums mästeten, und ist nun die Zeit gar gekommen, da sie das lebenstrotzende, thoragesättigte Judentum Kongresspolens umkrächzen, ein gleiches Schicksal auch ihm weissagend?

Uns, der deutschen Orthodoxie, waren Polens Juden stets eine geheime Hoffnung. Wir wiegten uns in dem schönen Gedanken, dass unsere Väter vielleicht nicht umsonst gelitten, dass, wenn auch wir nicht mehr in dem Masse zu retten waren, wie es die Grösse ihrer Kämpfe, wie es der Aufwand an Geist, den sie daran gesetzt, wohl verdient hätte, so doch wenigstens den Juden Polens der Erfahrungsschatz zugute kommen werde, den sie uns hinterlassen, die Juden Polens dermaleinst ihre Erbschaft antreten könnten, die wir ihnen bis zur Zeit zu hüten gewillt waren, da auch ihnen die Schicksalsstunde schlagen sollte.

Nun denn, diese Schicksalsstunde hat geschlagen!

Nie seit den Tagen Moses Mendelssohns hat die europäische Judenheit folgenschwereres erlebt, als wir in diesem Augenblick. Die polnischen Juden, eben noch im tiefsten Ghetto schmachtend und von der Teilnahme an der europäischen Judengeschichte fast ausgeschlossen, werden plötzlich von dem rasenden Strudel der Ereignisse ergriffen und werden über Nacht der ordnenden Hand westlicher Staatsauffassung unterworfen.

Soll sich das alte Spiel wiederholen? Soll, wie einst bei uns, im Namen der Ordnung Erstarrung, im Namen der Bildung religi-

öse Unwissenheit im letzten, im grössten Reservoir europäischer Gesetzestreue Platz greifen? Gar manche Spuren führen in die Höhle des Oberrats. Aber keine Spuren führen aus ihr hinaus.

Die grossen Gesetzeslehrer Polens, die neben ihnen wirkenden Männer hinreissender Frömmigkeit, sie alle, deren Autorität bis jetzt in dem ihrer Persönlichkeit freiwillig gezollten Tribut wurzelte, wie werden sie, bis jetzt ein jeder eine Welt für sich, zu diesen Gebilden moderner Verwaltungstechnik sich verhalten? Wird in diesen Gebilden, deren Masse nach dem Durchschnitt genommen sind, Platz für sie sein, dass sie nicht, wie einst bei uns, reformistischen Schwätzern weichen müssen?

Und vor allem: die religiöse Wahrheit, die jeden Gegensatz als Lüge begreifen und bekämpfen muss, wird sie nicht genötigt sein, unter dem gemeinsamen Dache der Zwangsorganisation mit hierarchischer Spitze die Lüge neben sich zu dulden und damit sich selbst zu gefährden? Müssen nicht wir vor allem, denen Rabbiner Hirsch s. A. gezeigt hat, dass eine jüdische Organisation nur gesetzestreu oder gesetzlos, niemals aber beides zugleich sein könne, müssen nicht wir die Errichtung der Zwangsorganisation in Polen als ein ungeheures Unglück begreifen, angesichts dessen ihre politischen Vorteile gar nicht in Betracht kommen können, ja müssen wir nicht sogar befürchten, dass die polnische Zwangsorganisation auch in Preussen zum Muster und Vorbild werde und den Rest des Lebens ersticke, das kümmerlich genug sich bei uns noch erhalten hat?

So folgt dem ersten Jubel die bange Sorge auf dem Fusse.

III.

Ueber Jubel und Sorge muss die Klarheit der Distinktion zur Erkenntnis der Aufgabe führen.

Der deutsche Generalgouverneur fand sich in Polen einem überaus schwierigen Problem gegenübergestellt. Russischer Herrschermethode hatte es entsprochen, die polnische und die jüdische Rasse gegen einander auszuspielen. In völliger Getrenntheit vollzog sich das jüdische und das polnische Kulturleben, und es gab keinen Mendelssohn, der eine Verbindung und Versöhnung beider Elemente erstrebt hätte. Die russische Fremdherrschaft gestattete

der polnischen Kultur nicht, frei ihre Schwingen zu entfalten un sich, gleich der deutschen, zu einer übernationalen, zu einer un versellen Bedeutung zu erheben, die den Anspruch hätte hege können, dass sich das Judentum mit ihr auseinandersetze und ihre Ewigkeitswerten Anerkennung zolle. Ein Prozess des Ausgleich zwischen Judentum und Polentum, wie er etwa zwischen Judentu und Deutschtum vor mehr als einem Jahrhundert begonnen, wa solchermassen noch nicht einmal im Entstehen begriffen.

Nun sollte der Polenstaat gegründet werden. Dass es e polnischer Nationalstaat werden musste, stand von vornherein fes Die Erfüllung polnischer Sehnsucht nach staatlichem Eigenlebe sollte er ja bringen und sollte der lange geknechteten polnische Nation die Möglichkeit allseitigen Sichauslebens gewährleisten. D polnische Nation, bis jetzt selbst in Polen nur ein unterdrückte Volksteil neben dem anderen, wird Herrin im Hause und schicl sich an zu regieren.

Was aber soll mit dem anderen Volksteil, was aber soll mit de Juden geschehn? Sollen sie nur den Despoten wechseln und di russische Knute mit dem begreiflichen Uniformierungsfanatism einer zu neuem Leben erwachten Herrschernation vertauschen?

Unmöglich! Die Polenproklamation darf nicht ohne die Judei proklamation in die Welt gehen, soll nicht das Recht gekränkt sein

Aber wie soll sie lauten?

Drei Wege stehen offen. Einen vierten giebt es nicht.

Die Judenproklamation konnte eine rein politische sein: Si konnte sich darauf beschränken, aus den geknechteten Juden vo gestern israelitische Polen von heute zu machen und ihnen da volle Mass staatsbürgerlicher Rechte sicher zu stellen. Von de jüdischen Religion hätte sie alsdann völlig schweigen dürfen. E hätten, etwa nach preussischem Muster, etliche Normativbestin mungen für die israelitischen Gemeinden genügt, und neben dei etwaigen Gemeindezwang hätte eine Austrittsklausel allenfalls nicl zu fehlen brauchen. Im übrigen wären die israelitischen Polei etwa nach preussischem Muster, ins Polentum einzureihen gewese — — und dann — — —: Gute Nacht, polnisches Judentun

Ich wage es offen auszusprechen: Dieser Weg hätte nur de

Assimilanten Vorteil gebracht, die polnische Judenorthodoxie aber jählings gemordet. Er hätte ihr religiöses Leben, das nirgends umfassender wie gerade dort zu einem echten jüdischen Kulturleben, soweit es in der Diaspora und unter nimmerwährender Knechtung möglich. sich ausgeweitet hatte, der ungeheueren Gefahr völliger Polonisierung ausgesetzt, der es umso eher unterlegen wäre. je weniger irgend welche Vorbedingungen zu einem gewissenhaften Ausgleich zwischen Judentum und Polentum bereits vorhanden waren und je dringender der junge polnische Staat den Wunsch hegen musste, die polnische Kultur auf schnellstem Wege zur Alleinherrscherin auf polnischem Boden zu machen. Nur als organisierte Einheit kann das polnische Judentum dem Ansturm des Polentums gegenüber sein Dasein behaupten. Die Organisation muss jene andere Einheit ersetzen, die unter der Russenherrschaft die politischen Knechtungsgesetze geschaffen hatten. Den Juden die politische Freiheit zu geben und damit die bisherige Knechtungseinheit aufzuheben, im übrigen aber die nunmehr isolierten Judengemeinden dem Ansturm des mit der Macht des Staates umkleideten Polentums auszusetzen: das hiess nichts anderes, als das Judentum der politischen Freiheit zum Opfer zu bringen. Nur Assimilanten konnten dies wünschen.

Aber die Judenproklamation konnte auch eine rein nationale sein. Sie konnte die als notwendig erkannte Herstellung einer organisierten Einheit des Judentums auf nationaler Grundlage vornehmen und die Juden zu einem von den Polen zu achtenden und in seiner nationalen Eigenart zu fördernden Volksstamm fremder Herkunft gestalten. Von der jüdischen Religion hätte auch diese Proklamation schweigen können und hätte statt dessen die Bildung jüdischer Wahlkurien für alle politischen Wahlen sowie das System der politischen Verhältniswahl gewährleisten müssen. In Polen hätte es alsdann auch Juden ohne jüdische Religion geben können — — und dann — — —: Gute Nacht, polnisches Judentum!

Wieder spreche ich es offen aus: Dieser Weg hätte nur den Zionisten Vorteil gebracht. das Judentum in Polen aber ruiniert. Statt der polnischen Propaganda wäre das polnische Judentum dem im Grunde weit gefährlicheren zionistischen Ansturm ausgesetzt

gewesen, gefährlicher deshalb, weil er aus dem eigenen Schosse hervorgegangen wäre und in der gesetzlichen Anerkennung eine ungeheure Stütze gefunden hätte. Die eigenartige Kultur des polnischen Judentums, bisher mit vollendeter Ausschliesslichkeit in der Religion wurzelnd, hätte nach sattsam bekanntem Muster eine durchgängige rein nationale Umdeutung erfahren und innerhalb der auf nationaler Basis ruhenden Einheit wäre alsbald ein Kulturkampf ohnegleichen entbrannt. Mit allen Mitteln der leidenschaftlichen zionistischen Agitation auf den Schauplatz politischer Betätigung gerissen, wäre die Jugend gar bald dazu gebracht worden, Geist und Herz für nationale Scheingüter zu verschwenden, denen, am Massstab des Judentums gemessen, jedwede Eigenbedeutung abgeht. Eine vollendete Umwertung aller jüdischen Werte hätte sich umso schneller vollzogen, je verlockender die völlig neuartige Betätigung erscheinen musste und je mehr man es verstanden hätte, sie als höchste „Ehrensache" jedes „treuen" Juden zu deklarieren. Erfahrungsgemäss hätte zudem eine rein nationale Organisation nicht einmal einen genügenden Schutz vor der polnischen Kulturpropaganda gewährt, da infolge der zionistischen Aushöhlung des jüdisch-religiösen Kulturinhalts polnische Kulturwerte von selber in den leeren Raum gedrungen wären. Zionismus ist Assimilation unter nationaler Flagge. — —

So blieb denn nur der dritte Weg übrig: Die Judenproklamation musste eine religiöse sein. Getreu der geschichtlichen Tradition musste die jüdische Religion zur alleinigen Grundlage und zum Wesensinhalt der organisierten Judeneinheit werden, selbst auf die Gefahr hin, dass innerhalb dieser Einheit schwere religiöse Kämpfe ausbrechen könnten.

Ich gestehe: nur die furchtbare Lage, in der sich das aus Knechtschaftseinheit plötzlich entlassene polnische Judentum in seiner Zerstückelung gegenüber dem mit Naturnotwendigkeit nicht nur nach politischer, sondern auch nach kultureller Allein- und Allherrschaft strebenden Polentum befunden hätte, kann auch in unseren Augen diese hierarchische Organisation, die wir in Baden und Württemberg als schwerstes Unglück beklagen und vor der uns in Preussen der gütige Gott bewahren möge, rechtfertigen.

Denn ehe das Judentum in Polen der Tummelplatz haltloser Assimilanten werden, ehe es zionistisch verkommen soll: lieber möge es durch Errichtung einer religiösen Organisation vor die schwere Aufgabe gestellt werden, die frei geborene, am Ideal entzündete Begeisterung und Hingabe in einen ihr innerlich fremdartigen Verwaltungsapparat hineinzuretten und gegen die Willkür des Unglaubens und des Abfalls zu verteidigen. Ein von Kämpfen um Gottes einzige Wahrheit erfülltes Judentum ziehen wir einem Judentum unbedingt vor, das für einen Sitz im Parlament wie für ein heiliges Palladium streitet, während die Lehre verachtet zur Seite steht.

Neben der Polenproklamation musste eine Judenproklamation kommen. Das reiche, umfassende religiös-nationale Leben des polnischen Judentums konnte der deutsche Generalgouverneur nicht einfach ignorieren und damit dem Polentum wehrlos ausliefern. Dass diese Proklamation die Religion als alleinige Grundlage der selbständigen polnisch-jüdischen Kultur anerkennt, ist ohne Zweifel ein bedeutender Erfolg der Orthodoxie. Man darf nicht vergessen, dass die neue jüdische Organisation ja nicht nach dem deutschen Muster im wesentlichen nur den synagogalen Gottesdienst und den Religionsunterricht zum Gegenstand hat. Nach § 3 ist Aufgabe der jüdischen Gemeinde neben der Pflege des religiösen Lebens die gesamte Erziehung der Jugend, die Armenpflege wie überhaupt die gesamte soziale Fürsorge. Hier sieht man deutlich den Zweck der Organisation: die kulturelle Eigenart des polnischen Judentums zu erhalten, zu pflegen und zu fördern. Wenn aber diese umfassende kulturelle Eigenart, deren staatliche Anerkennung den Assimilanten ins Gesicht schlägt, statt national ausschliesslich religiös radiziert wird, so hat die Orthodoxie am wenigsten Grund, sich über diese von ihr stets als richtig vertretene, zutreffende Erfassung des Wesens des Judentums sonderlich zu beklagen.

Dazu kommt aber noch folgendes: Sind wir richtig orientiert, so giebt es zwar auch in Polen dem jüdischen Gesetz Entfremdete, aber es giebt kein System des Abfalls, keine Geiger und Philippsohn, die, als Nachfolger der höchsten jüdischen Gesetzeswürdenträger sich dünkend, das Recht zu lösen und zu binden als ihnen

legitim zustehend arrogierten. Es fehlt in Polen dem Abfall das Pathos, mit dem er sich weiland in Deutschland zu umkleiden wusste, es fehlt ihm der blendende Glanz, den die vor den Wagen der deutschen Reform gespannte deutsche Kultur ihm in Deutschland verlieh. Noch ist die Einheit des religiösen Bekenntnisses in Polen nicht wesentlich gefährdet, und die Einheit der religiösen Organisation legt sich nicht schmerzend um zentrifugale Glieder.

Und endlich: während in Deutschland die grossen Rabbinen mit seit den Tagen des Eibenschütz'schen Streites und seit den Tagen des Mendelssohnstreites völlig gebrochener Autorität in den Kampf mit der Reform der neuen Zeit eingingen, ist annoch die Autorität der polnischen Rabbinen völlig unversehrt und wird selbst von den Söhnen des Abfalls nicht angetastet. An ihnen, den geborenen und erkorenen Führern ihres Volkes wird es liegen, mit frischem Mut und in froher Zuversicht auf göttliche Hilfe sich auf den Boden der Organisation zu stellen und so manche Handhaben wirksam zu gebrauchen, die ihnen das unverkennbare Wohlwollen des Statutes bietet.

Auf deutschem Boden sind die Zwangsorganisationen gerichtet. Aber in Polen fängt gewissermassen die Geschichte, wie man zu sagen pflegt, erst von vorne an. So grundverschieden die polnischen Verhältnisse, die auf einem massiven jüdischen Volkstum beruhen, von den deutschen Verhältnissen sind, so grundverschieden können vielleicht die Erfahrungen, die die polnische Orthodoxie mit der Zwangsorganisation macht, von den unsrigen sein. Der Geist ist alles, der Buchstabe nichts. Die belgische Verfassung, fast wortwörtlich nach Preussen übertragen, hat gleichwohl in Preussen eine ganz andere Praxis erzeugt als wie in Belgien. In Belgien hat sie ein nicht wurzelständiges, künstlich eingepflanztes Königtum in völlige Abhängigkeit vom Parlament gebracht, aber in Preussen hat sie die historische Stellung des nationalen Königtums nicht grundsätzlich zu erschüttern vermocht. Vielleicht kommt es in Polen ebenso. Die Geschichte kennt keine getreuen Wiederholungen. — —

Ueber Jubel und Sorge führt die Einsicht in die Notwendigkeit dieser Organisation zur Erkenntnis der gewaltigen Aufgabe,

vor die sie die Gesetzeslehrer des polnischen Judentums stellt. An ihnen wird es sein, die Erfahrungen, die unsere Väter auf deutschem Boden erworben, sich anzueignen und nutzbar zu machen. Die grösste Gefahr droht von dem Mechanismus der Verwaltung, der gerade in religiösen Dingen so gerne ein Scheinleben an Stelle des frisch pulsierenden, wenn auch der Regelung widerstrebenden Lebens setzt. Die zweite Gefahr droht von den Söhnen des Abfalls, die, wenn vielleicht einmal zu grundsätzlicher Klärung gelangt, im Rahmen der Organisation gleichsetzende Anerkennung heischen und damit die jüdische Wahrheit entstellen könnten. Gelingt es, die erste Gefahr zu vermeiden, so wird auch die zweite nicht zu fürchten sein. Das Verhängnis des deutschen Judentums bestand keineswegs darin, dass ihm zu spät oder zum Teil gar nicht die Möglichkeit des „Austritts" geschaffen worden ist: lange, ehe die Austrittsmöglichkeit bestand, blühte in Frankfurt, von genialem Geist geweckt, neues jüdisches Leben empor. Das Verhängnis lag vielmehr in der allmählich eintretenden Versandung, hervorgerufen durch Unkenntnis des Gesetzes, die wiederum auf einem falschen Erziehungssystem beruhte.

Vor dieser Versandung schütze Gott das polnische Judentum. Dann wird es sich, was den „Austritt" anbetrifft, schon selber zu helfen wissen.

Mitten im grossen Krieg bricht solchermassen für das polnische Judentum eine neue Zeit an. Die Zeichen der Schmach fallen von ihm ab, von den Schlacken der Knechtschaft wird es sich reinigen. Wunderbar ist die Stimme Gottes. Ihr Schall ruft zu Verwüstung und Graus und zu unerhörtem Morden. Aber der nämliche Schall weckt aus Verwüstung und Graus neues, junges Leben.

Gott stähle Seinem Volke die Kraft und segne Sein Volk mit dem Frieden.



Darf ein Deuterojesaja gelehrt werden?

Was versteht die „Wissenschaft“ unter Deuterojesaja? Das ist bald gesagt. Nichtjüdische Interpreten des Prophetenbuches lassen Jesaja nur bis zum 40ten Kapitel die Autorschaft. Vom 40ten Kapitel ab und weiter spräche ein anderer Verfasser, der, da sein Name nicht bekannt, von ihnen Deuterojesaja genannt wird. Das ist nun weiter kein Gegenstand der Aufregung. Seitdem unser Gottesbuch auch in unjüdischen Händen ruht und mit unjüdischem Auge und unjüdischer Gesinnung gelesen wird, muss es sich gefallen lassen, als Spielball einer vorgefassten „vorurteilsfreien“ Forschung zu dienen, unter deren Hand, nach subjektivem Belieben mehr oder weniger zerzaust, es von vorne herein feststehende Theorien zu stützen hat, oder, gründlich präpariert, keiner auf anderem Boden erwachsenen „wissenschaftlichen“ Hypothese sich hindernd mehr in den Weg stellt. Es darf uns daher auch nicht Wunder nehmen, dass, nachdem einmal die Wissenschaft neben Jesaja einen andern, freilich namenlosen Verfasser entdeckt hatte, der wissenschaftliche Fortschritt in gründlicher Erforschung des Prophetenbuches nicht stehen bleiben konnte. Es stellte sich denn bald heraus, dass es nunmehr auch unmöglich sei, Jesaja den ersten Teil seines Buches bis Kap. 40 zu gönnen. Er durfte höchstens bis Kap. 12 gesprochen haben. Kap. 13—23 hat gleichfalls einen selbständigen Verfasser. Kap. 24—35 gar mehrere, Kap. 36—39 sind überhaupt nur zufällig hineingeraten, und auch Deuterojesaja blieb nur kurze Zeit in unbestrittenem Besitz seiner Kap. 40—66, um bald erfahren zu müssen, dass die Wissenschaft ihm zu viel zugetraut, er höchstens bis Kap. 55 und auch nicht durchweg das Wort haben dürfe, da die „Ewed“-Lieder einem selbständigen Verfasser zuzusprechen seien, und dann erblickte zu guter Letzt noch ein „Tritojesaja“ das Licht der Welt! Aber auch diese Scheidung ist natürlich noch viel zu wenig wissenschaftlich! Der versteht nichts von „innerer Kritik“, der nicht bei genauem Zusehen merkt, dass die Worte dieser Jesaja-Schriftsteller ineinander gewürfelt — das ist nämlich eine merkwürdige Eigenschaft „alttestamentlicher Schriften — sodass modernere Jesaja-Ausgaben

(wir nennen nur beispielsweise die von B. Duhm) den Drucker bitten mussten, ihnen mindestens acht verschiedene Schrifttypen (!) für den Text des Prophetenwortes zur Verfügung zu stellen, damit so dem Leser deutlich und übersichtlich der „gereinigte" Text vorgelegt werden könne. So erst nähert sich die biblische Wissenschaft den unerlässlichen Anforderungen kritischer Akribie.

Solches Verfahren mag jüdisches Empfinden verletzen, und gesundes, vorurteilsfreies, wissenschaftliches Denken allmählich empören. Denn wer die Unterlagen prüft, die den Gelehrten das Recht zu solchen Verstümmelungen geben, wird uns zustimmen, dass wir jederzeit bereit sind, mit genau so viel Recht den Nachweis zu erbringen, dass auch die Schriften Schillers und Goethes unmöglich etwas anderes als eine Sammlung einer ganzen Reihe von Schriftstellern sein können!! Unser Trost aber mag jenes alte Weisheitswort (Midrasch Rabba Ex. Abschn. 47) sein, das das alles vorausgeschaut, und deshalb von uns desto mehr erwartet, dass wenigstens wir uns rein erhalten von unjüdischer Anschauung und das schriftliche, so blutig zerfetzte heilige Wort der Bibel wenigstens in unserer Mitte, geschützt durch das Gefäss mündlicher Ueberlieferung, eine vor Verunglimpfung gesicherte Heimstätte finde.

Desto schmerzlicher musss es uns berühren, wenn auch in unserer Mitte jüdische Denker nicht zurückschrecken, aus „wissenschaftlichen" Gründen Bahnen zu betreten, die, was sie sicherlich nicht wollen, den Ruin unserer jüdischen Heiligtümer zur Folge haben müssen. Darf ein Deuterojesaja gelehrt werden? Diese Frage richten wir, so betrübend es ist, an unsere Kreise. Denn es ist traurig, dass eine solche Frage überhaupt gestellt werden darf. Denn wer den Deuterojesaja zugiebt, wer die Autorschaft der Kap. 40—66 unserem Jesaja aberkennt, hat auch kein Recht, sich gegen die weitere Zerstückelung des Buches zu sträuben und muss ruhig mit ansehen, wie unser herrliches Prophetenbuch Stück auf Stück unter dem blutigen Seziermesser der Wissenschaft sein edles Leben verhaucht. —

Unsere heiligen Ueberlieferungen wissen aber nichts von einem Deuterojesaja, haben vielmehr klar und deutlich

die mit Kap. 40 einsetzenden „Trostesworte“ dem Jesaja des ersten Teils zugeschrieben.

a) Baba bathra 15b gruppiert eine bekannte Boraitha unsere Prophetenbücher — im Gegensatz zu der üblichen Reihenfolge der Massora — nach innerlichen Gründen und da steht ס' ישעיה obgleich, wie dort bemerkt, ישעיה Zeitgenosse von הושע עמוס מיכה gewesen, nach סדרן של נביאים··· מלכים ירמיה יחזקאל ישעיה: ס' יחזקאל. Die Begründung lautet: den Königsbüchern, die mit dem Untergang des Staates enden, schliesst sich das Buch ירמיה an, das ganz im Zeichen des Untergangs steht, ihm folgt ס' יחזקאל, das רישיה חורבנא וסיפיה נחמתא zu Beginn den Untergang schaut, aber dann den Blick in die tröstliche Zeit der Gëula erhebt, dem sich dann innerlich ס' ישעיה anschliesst: ישעיה כוליה נחמתא! — So sehr war ihnen das ganze Buch ein Trosteswort, dass selbst die Teile, in denen der Prophet den Verfall seiner Zeit geschaut und das Goluthgeschick seines Volkes in erschütternden Worten gezeichnet, ihnen nur als dunkler Hintergrund erschien, von dem die glänzenden, beseligenden Verheissungen einer grossen, von Gott verbrieften Zukunft desto leuchtender sich abheben.

b) Midrasch Echa (Kap. 1) zieht eine Parallele zwischen Jesaja und Jirmeja und kommt zu dem Ergebnis אתה מוצא שכל נבואות קשות שנתנבא ירמיה על ישראל הקדים ישעיה ורפאן, dass für alle schweren Verkündigungen, die Jirmeja gesprochen, Jesaja schon im Voraus die endliche Heilung verheissen, und da werden fast ausschliesslich Verse aus Kap. 40—66 herangezogen, die Jesaja vor Jirmeja gesprochen habe! Der Deuterojesaja aber hat erst lange nach Jirmeja gelebt!

c) In mehreren Stellen der Pessikta (s. zu נחמו) werden Worte aus dem ersten und zweiten Teil des Prophetenbuches ausdrücklich einem und demselben Propheten in den Mund gelegt (s. auch Jalkut zu Kap. 6 וסר עונך וחטאתך תכופר).

d) Jebamoth 49b berichtet eine bekannte talmudische Ueberlieferung von der Ermordung Jesajas durch Menasche. Es werden Menasche Worte der Anklage in den Mund gelegt, die er gegen den Propheten erhoben. Menasche habe zum Propheten gesprochen: „Dein Lehrer Mosche meinte כי לא יראני האדם וחי, wie konntest du

sagen: ואראה את ד׳ יושב על כסא רם ונשא (K. 6)? Dein Lehrer Mosche meinte מי כה׳ אלקינו בכל קראנו אליו Du aber sprichst: דרשו ה׳ בהמצאו (K. 42!)" — Armer Prophet! Du hättest doch zu deiner Lebensrettung auf die zweite Anklage entgegnen können: Von Kap. 40 ab bin ich es nicht, das war ein Anderer —

Nachdem für uns erwiesen ist, dass unsere talmudische Ueberlieferung nur einen Jesaja kennt, dem sie beide Teile des Buches zuschreibt, müsste es sich für uns erübrigen, noch weitere Momente geltend zu machen, die es uns verbieten, von einem Deuterojesaja zu sprechen.

Wir könnten Fr. Delitzsch zitieren, der in besonnener, manchen jüdischen Forscher beschämender Reserve auch auf die grossen Bedenken hingewiesen, die der Annahme eines Deuterojesaja gegenüberstehen. Für ihn ist das Buch noch von einem Geist getragen, für ihn tragen noch sämtliche Kapitel jesajanisches Gepräge, für ihn hat das ganze Buch noch einheitlichen, wunderbaren Aufbau, wonach der erste Teil innerlich und bewusst zum zweiten Teil hinüberführt. Er kann die Assur-Kapitel des ersten Teils nicht lesen, ohne die Empfindung zu haben, in ihnen nur den Unterbau zu den die Babel-Katastrophe schauenden Weissagungen zu besitzen, für ihn enthalten Kap. 14, 21 oder 35 grandiose Anschauungen, die erst durch die unvergleichlichen Worte des zweiten Teils ihren vollendeten Abschluss erhalten. Und wenn er auch die Frage eines Deuterojesaja nicht ablehnt, so war sie ihm doch ein nicht mit Bestimmtheit lösbares Problem, über das auch ferner „undurchsichtiger, dichter Schleier" liege — und noch war Delitzsch nicht zu der frivolen Kühnheit modernster Jesajaforscher fortgeschritten, für die es der „ganzen Kritik- und Verständnislosigkeit" der letzten Jahrhunderte vor unserer Zeitrechnung bedurfte, den Deuterojesaja, den „grössten Idealisten unter den Propheten" für eine Person mit dem „grossen Realisten des achten Jahrhunderts" zu halten!

Da haben wir die berühmten Schlagwörter. Der Jesaja des ersten Teils lebte im 8. Jahrh., er war „religiöser Politiker" schreibt „für die Politik des Tages", war Realist. Der Deuterojesaja des 6. Jahrh. mit seiner „beweglichen Phantasie und grosser

Gefühlswärme“, seinem „höchst sanguinischen, lebhaften und geräuschvollen Temperament“ Idealist von reinstem Wasser. Nun leistet sich der Realist freilich auch im ersten Teil die bekannten messianischen Verheissungen und die Ausblicke in die Zeit des ewigen Friedens, und auch die Auferstehung der Toten ist ihm eine herrliche Gewissheit — da ist aber eine wissenschaftliche Kritik nicht verlegen. Der Realist kann natürlich solche ideologische Phantastereien nicht gesprochen haben. Sie werden ihm einfach entzogen, ein anderer Autor ist geboren, und der Realist ist gerettet — und Deuterojesaja mag ruhig weiter den Vorzug besitzen, im Gegensatz zum Realisten des ersten Teils der Idealist unter den Propheten zu sein!! Das nennt sich Wissenschaft! —

Da lobe ich mir doch noch besonnene Forscher, denen es angesichts der vielen Jesaiase, die so unter der Hand der „inneren Kritik“ entstehen müssen, denn doch etwas schwül zu Mute wird. Ihnen erscheint es wenigstens noch seltsam, dass „der Geschichtsschreibung alles Wissen um diese jesajanische Prophetenreihe abhanden gekommen“, rätselhaft, dass „der Name des grossen Exilspropheten (Deuterojesaja), welcher der Rückkehr aus dem Exil ungleich näher stand als Ezechiel, der Vergessenheit verfallen ist“, mehr noch, dass dem „Sammler“ dieses Buches alle Namen unbekannt waren, obgleich sie ihm doch zeitlich näher standen als der alte Jesaja.

Dass man aber auch gar keine Anzeichen hat, wer wenigstens dieser Deuterojesaja, der bedeutendste (von den Dutzend anderen nicht zu reden!), gewesen, oder wenigstens wo er gelebt. Doch halt! Man ist ja nicht umsonst Wissenschaftler. Der Deuterojesaja verrät Kenntnis der babylonischen Weltstadt (K. 47) kennt babylonische Ströme (44,27) und Babylons Schiffahrt (43,14) — er lebte demnach in Babylon! Grossartig. Wo überall müssen wohl die Propheten gelebt haben, die in ihren welthistorischen Verkündigungen eingehendste Charakteristik von Land und Leuten der Staaten bieten, über die sie im Namen Gottes den Wehruf erheben. Doch nein, sagt die neueste Forschung: er lebte wahrscheinlich im nördlichen Phönizien. Man lese nur K. 49,12. ארץ סינים sei, so vermutet sie, Phönizien. Der Prophet hebt aber dieses

Land wohl nur deshalb hervor, weil er dort gelebt! Wirklich, streng wissenschaftlich. —

Nun hat freilich die „innere Kritik“ auch Momente geltend gemacht, die für die Einheitlichkeit des Buches sprechen. Beide Teile verhalten sich in gleicher Weise zu anderen biblischen Schriften: sie enthalten beide Reminiszenzen an Ijob, ihr Verhalten zu Micha und Nachum sei genau das gleiche (Delitzsch), und alles spreche dafür, dass Jirmeja [1]) Kenntnis von beiden Teilen des Jesajabuches gehabt habe (Caspari). Dagegen werden aber auch stilistische Verschiedenheiten vermerkt und Worterscheinungen verzeichnet, in denen die beiden Teile des Buches auseinandergehen. Es erübrigt sich für uns, auf das Haltlose solcher Argumente hinzuweisen, da man auf Grund solcher Entdeckungen mit demselben Recht jederzeit imstande ist, einem Schriftsteller seine feststehenden literarischen Erzeugnisse abzusprechen. Ich bin jeden Augenblick bereit, mit derselben wissenschaftlichen Methode zu beweisen, dass auf Grund stilistischer und grammatischer Verschiedenheiten Schiller unmöglich der Verfasser der Räuber und zugleich der Braut von Messina sein könne! — Wer aber auch nur einigermassen den frivolen Missbrauch kennt, der mit dieser wissenschaftlichen Methode getrieben wird, wird als gewissenhafter Jehudi sich scheuen, an Jesaja eine Methode anzulegen und aus ihr Schlüsse zu ziehen, die mit demselben Recht auch zur Zerstückelung unserer Thora führt und geführt hat! Was dort recht ist, ist auch hier billig. —

Wer die über „Deuterojesaja“ entstandene Literatur auch nur oberflächlich prüft, wird aber zur Erkenntnis kommen, dass weder stilistische noch grammatische Erwägungen den Ausschlag gegeben haben, als es galt, Jesaja die Autorschaft von Kap. 40 ab zu nehmen. Folgendes stand aber im Weg. Jesaja lebte im 8. Jahrh., und er sollte das damals noch unbeachtete Babel in seiner weltgebietenden Herrscherstellung, sein armes jüdisches Volk jedoch in Babels Mitte im Elend geschaut haben, er sollte Jahrhunderte voraus in die Mitte seines Goluthvolkes getreten sein, um mit Worten des Trostes die Untröstlichen aufzurichten, Jahrhunderte voraus ihnen Geula, Erlösung zu verkünden, Jahrhunderte voraus ihnen

[1]) Wir behalten uns vor, auf diesen Punkt gelegentlich näher einzugehen.

den Namen des Herrschers zu nennen, den Gott vom Norden geweckt, und der vom Sonnenaufgang in Gottes Namen den babylonischen Staat zertrümmern und dem geknechteten Volke Erlösung bringen sollte — Jesaja lebt im achten Jahrh. und soll das alles geschaut, voraus verkündet, voraus erlebt und Cyrus mit Namen genannt haben?

Das macht eine Wissenschaft nicht mit. Der Verfasser von Kap. 40 ab lebt natürlich im sechsten Jahrh. — und mit genialer Einfachheit ist man von der unbehaglichen, unheimlichen Geschichte befreit. Der Deuterojesaja hat ihr die Erlösung gebracht! Unserer Wissenschaft ist eben nichts unmöglich.

Man versuche aber freilich den anonymen Goluthpropheten, den Zeitgenossen des Cyrus, nunmehr zu lesen.

Zu einer grossen, nichtjüdischen Welt gewandt, spricht er:

„Bringt euren Streit her, wird einst Gott sprechen —

„sie mögen uns doch einmal darlegen und sagen, was sich begiebt. Sprechet auch nur einmal die bereits geschehenen Ereignisse also aus, dass wir unseren Sinn darauf richten und ihre einstigen Ausgänge erkennen können; oder lasset uns hören, was im nächsten Augenblick geschieht — (K. 41. 21—22)

„Ich habe aus dem Norden (Cyrus) geweckt, und er kam, vom Sonnenaufgang ruft er in meinem Namen, und er kommt über Fürsten und sie werden ihm wie Ton — „Wer hat das von Anfang an verkündet, so dass wir es wussten, von längst her, dass wir nun sagen, er ist gerechtfertigt? Niemand erzählt, niemand verkündet — (V. 25—26)

Ei, der tut doch so, als ob er von Uranfang das verkündet — und er lebt doch zur Zeit des Cyrus! Seltsam.

Weiter.

„Alle Völker sind versammelt, Staaten mögen sich zusammentun, wer unter ihnen kann das verkünden — (43, 9)

„Ich bin's, der das Wort seines Dieners verwirklicht —

„bin's, der zum Cyrus spricht: sei mein Hirte (44, 26. 28)

„So hat Gott zu seinem Gesalbten, zu Cyrus gesprochen — (45,1)

„— wer hat das von Anfang an hören lassen, von jeher dies verkündet? Ich, Gott — (V. 21).

מי השמיע זאת מקדם? Der Redner scheint sich zu irren ist doch Zeitgenosse des Cyrus!

Und gar: „— ich verkündigte sie (die Erlösung aus Babel) dir längst voraus, bevor es eintrat, liess ich es dich hören, damit du nicht sagest, mein Götze hat sie gestaltet – (48, 5 usw.)

Angesichts solcher Worte bleibt nichts anderes übrig, als von der „poetischen und religiösen Naivität“ des Deuterojesaja zu reden – „jeder beliebige Andersgläubige würde ihn widerlegt, wo nicht gar verlacht haben — er hat nicht das kleinste Körnchen Selbstkritik“ (Duhm). Doch genug. Mehr als genug. Erst rauben sie dem alten Jesaja das halbe Wort, das heilige, göttliche Wort, das in seinem Munde zum sieghaften Denkmal göttlicher Geschichtslenkung für alle Zeiten geworden, an dessen Kraft wir uns aufrichten und Trost und felsenfeste Zuversicht schöpfen, um es einem späten Anonymus in den Mund zu legen, den aber eine höhere Kritik alsbald — entlarvt, und seine Worte, die er ein paar Jahrhunderte zurückdatiert wissen wollte, in die Zeit hineinrückt, in die sie vernünftiger Weise gehören, mag auch darüber der Prophet — man verzeihe — zum Schwindler werden!!

Zu uns aber spreche ein Mann, der freilich sonst in seinem wissenschaftlichen Denken und den Ergebnissen seiner Forschung uns durchaus nicht immer massgebend sein kann, und dem wir nicht immer beizupflichten in der Lage sind: S. D. Luzzatto, dessen Ausführungen zur Frage des Deuterojesaja (Kerem chemed Bd. 7) wir in der Uebersetzung folgendes entnehmen: „Wo eine Entheiligung des göttlichen Namens (חלול השם) droht, erweist man auch dem Lehrer nicht Ehre. Es könnte aber jemand fragen: was für eine Entweihung des göttlichen Namens liegt denn darin, wenn wir den Teil des Prophetenbuches Jesaja nehmen und ihn einem anderen Propheten zusprechen? Aus den Worten des Propheten ergiebt sich klar, dass sie mit der Absicht geschrieben sind, der Leser möge glauben, sie seien lange Zeit, bevor sie in Erfüllung gegangen, geschrieben“ — „Wenn wir überzeugt sind, dass Gott mit Menschen gesprochen, so kann es uns nicht auffallend sein, dass der Prophet die Zukunft lange Zeit vorausgeschaut, vor seinem Auge ein Geschlecht ersteht, das noch nicht vorhanden, und die Welt so sieht, wie sie in der Zeit, die er prophetisch verkündet, beschaffen war, und weilte Israel in

seinen Tagen noch auf heimatlichen Boden, und waren die Chaldäer damals noch ein verächtliches Volk, so schaut er dennoch Israel im Exil und Babel als Fürstin der Länder" — Und Luzzatto erinnert an den Segen Jakauws, an die göttliche Vorausverkündigung des mizrischen Goluth und seines Endes, an den göttlichen, die Jahrtausende vorausschauenden Sang Mosches, an die prophetische Verkündigung in Jos. 6 und Kön. I. 13 (vgl. auch Luzzatto in seiner Einleitung zu seinem Jesaja-Commentar).

Aber kann man denn einer ganzen Wissenschaft zum Trotz den Deuterojesaja ablehnen, ohne Gefahr zu laufen, seinen „wissenschaftlichen" Ruf in der Welt zu gefährden?

Hören wir wieder Luzzatto: „Zur Ehre des Himmels kann ich nicht schweigen —" Der Deuterojesaja werde in allen Hörsälen der Universitäten gelehrt, wer könne da an der Berechtigung noch zweifeln? „Wird denn das allein in den Stätten der Wissenschaft öffentlich gelehrt? Zahlreiche, angesehene und hochbedeutsame Gelehrte Deutschlands lehren doch, dass niemals Gott mit Menschen gesprochen, und dass Propheten alle nur Eingebungen ihres Herzens verkündet — gewaltige Philosophen leugnen das Dasein Gottes überhaupt und bringen alle für ihre Worte ihrer Ansicht nach starke Beweise, und eine Jugend, der die Augen nicht geöffnet, schlürft mit Durst ihre Worte — liest die Darbietungen in gefälliger Sprache, der Schreiber hat einen berühmten Namen, da prüft sie denn auch nicht, ob seine Worte auch ernster Prüfung stand halten. O, wären sie vernünftig, sie würden bald erkennen, wie wenig beweiskräftig, wie haltlos solche Theorien sind und sie zum Teil in sich selber schon zusammenstürzen — Nicht alles, was gedruckt und in Hörsälen gelehrt wird, ist wahr. Der eine lehrt dieses, der andere jenes. Was hier als vollendete Wahrheit gelehrt, wird dort als vollendete Lüge verlacht, was dieser Generation noch Wahrheit ist, ist der folgenden Lüge. —"

Wir aber wiederholen, und die Schamröte steigt uns ins Gesicht, dass diese Frage noch gestellt werden muss: darf nach all dem von uns ein Deuterojesaja gelehrt werden? J. Br.

Zum jüdischen Eherecht.

Von Dr. A. Neuwirth (Mainz).

(Fortsetzung.)

Wir möchten hier noch zwei biblische Berichte anführen, in denen von hebräischen Sklavinnen die Rede ist. So berichtet Jeremia von einem Vorfall seiner Zeit. Das ganze Volk hat nämlich beschlossen, der Vorschrift der Thora gemäss, die Sklaven im sechsten Jahre zu entlassen. Die Eigentümer bereuten es aber bald und zwangen die Sklaven zur Arbeit. „ותשבו ותחללו את שמי ותשבו איש את עבדו ואיש את שפחתו אשר שלחתם חפשים לנפשם ותכבשו אותם להיות לכם לעבדים ולשפחות" (Jer. 34, 16) „Ihr kehrtet zurück und entweihtet meinen Namen, ihr brachtet zurück ein jeglicher seinen Sklaven und seine Sklavin, die ihr bereits frei entlassen habt; ihr zwanget sie euch als Sklaven und Mägde zu dienen". Einen ähnlichen Vorgang berichtet uns Nehemja. Vor seiner Ankunft in Jerusalem geriet das Volk, durch verschiedene traurige Ereignisse veranlasst, in grosse Bedrängnis, so dass sie ihre eigenen Kinder verpfänden mussten. Nun klagt das Volk über diese Zustände. „ועתה כבשר אחינו בשרנו כבניהם בנינו והנה אנחנו כובשים את בנינו ואת בנותינו לעבדים ויש מבנותינו נכבשות ואין לאל ידינו וכו'" „Und nun wie der Leib unsrer Brüder ist unser Leib und man zwingt unsre Söhne und unsre Töchter zu Sklaven: manche unsrer Töchter sind zu Sklaven gezwungen und wir haben keine Macht dagegen" (Neh. 5, 5). Beide Berichte beschäftigen sich mit der Sklaverei der Frauen.

Hieraus nun einen Beweis zu erbringen, dass im alten Judentum die Frauensklaverei geduldet war, ist unzulässig. Denn beide Vorgänge bezeichnet die Bibel selbst als ungesetzliche Handlungsweise und sie verurteilt das Verhalten der Besitzer. Wir sehen sogar, dass der Bericht in Nehemja die Unterjochung der Frau viel schroffer als die Sklaverei der Männer verurteilt. In der oben zitierten Stelle aus Nehemja bemerkt man nämlich, dass zuerst die Unterjochung von den Söhnen und Töchtern gemeinsam

geschildert und dann noch einmal die Sklaverei der Mädchen be-besonders betont wird (ויש מבנותינו נכבשות).

Wir haben nachzuweisen versucht, dass der Ausdruck "לקח„ bei der Heimführung nicht den Kauf bezeichnet; versuchen wir nun das מוהר הבתולות, das ebenfalls bei der Brautwerbung oft erwähnt wird, zu erklären. Vielfach wird dieses Wort als Kaufpreis der Jungfrauen bezeichnet. Hammurabi schreibt tatsächlich verschiedene Gesetze über Kaufpreis der Jungfrau vor. Wir wollen hier die Bestimmungen, die sich mit dem Kaufpreis im Falle einer Aufhebung der Verlobung beschäftigen, anführen. „Wenn ein Mann, der in das Haus seines Schwiegervaters Präsente gebracht, und den Kaufpreis gezahlt hat, nach einem andren Weibe blickt, und zu seinem Schwiegervater spricht: „Ich heirate deine Tochter nicht“, so behält der Vater des Mädchens, alles was er ihm zugeführt hat“ (§ 159). „Wenn, nachdem ein Mann in das Haus seines Schwiegervaters Präsente gebracht und den Kaufpreis gezahlt hat, der Vater des Mädchens sagt: „Ich gebe dir meine Tochter nicht“ so zahle er ihm, was der Mann gebracht und verdopple es“ (§ 160). Die Bestimmungen bekunden klar und deutlich, dass im alten Babylon ein Kaufpreis der Frau allgemein oder wenigstens vielfach eingeführt war. Daher wird darüber verhandelt, was eigentlich mit diesem Kaufpreis geschehen soll, wenn die Verlobung aufgehoben wird. Auch macht das babylonische Recht einen Unterschied zwischen dem Fall, wenn der Vater nur den Kaufpreis erhalten und einer wirklich Verheirateten; nur bei einer Verheirateten wird ein Ehebruch geahndet.

Diese hammurabischen Gesetze über den Kaufpreis der Braut haben mit die Veranlassung gegeben das מוהר הבתולות der Bibel ebenfalls als Kaufpreis der Jungfrauen zu deuten. Diese Bedeutung mag auch das „מוהר„ in dem Fall der Dina haben. Und zwar dies aus zwei Gründen. Erstens wird da neben "מוהר„ noch "מתן„ erwähnt. Nun kennt das hammurabische Recht tatsächlich einen „tirhatu“ — "מוהר„ und eine „nudunû“ — "מתן„, einen Kaufpreis und eine Morgenagbe. Es ist somit anzunehmen, dass diese "ומתן„ "מוהר„ dasselbe wie bei Hammurabi bedeuten. Auch sehen wir in dem Fall der Dina, dass das "מוהר„ eine sehr differierende

Summe ist: sie war je nach den Vermögensverhältnissen. Daher heisst es: "הרבו עלי מאד מוהר ומתן ואתנה כאשר תאמרו אלי" „Vermehret nur "מוהר ומתן" und ich will es geben, wie ihr sprechen werdet" (Gen. 34, 12). Beide waren demnach keine bestimmt abgerundete Summe. Tatsächlich war die Summe von „tirhatu" und „nudunû" in Babylonien ganz unbestimmt und richtete sich nach den Vermögensverhältnissen.

Aber in dem Fall der Dina handelt es sich um die Ausdrucksweise und Auffassung eines kananäischen Fürsten. Nun steht heute durch die Tel Amarna-Briefe fest, dass um die Zeit der Patriarchen in Palästina das babylonische Recht eingeführt war. Die kananäischen Herren Sch'chem und Chamor leben tatsächlich der Anschauug, Frauen kann man durch Kauf erwerben. Wir haben hier einen Beweis für die Authentie der biblischen Erzählungen. Denn die Bibel kennt einen babylonischen Brauch, der Jahrhunderte vor der sinaitischen Gesetzgebung in Palästina Eingang gefunden hat.

Wie fremd aber dem Jakob und seiner Familie ein Frauenverkauf war, dies ersieht man aus dem Nachspiel, das das Vorgehen von Sch'chem hatte. Dem Jakob und seinen Söhnen werden für die Dina die grössten Summen angeboten. „Vermehret nur Mohar und Matan, ich will euch geben, wie ihr sprechet" (ibid. 34, 12). Aber damit konnte man die Entrüstung und Empörung der Brüder der Entführten wenig besänftigen. Die Brüder planen einen Anschlag, wobei sie selbst ihr Leben aufs Spiel setzen. Sie erschlugen alle Einwohner von Sch'chem. Selbst der Zorn und die Furcht des alten Vaters konnte die Söhne von diesem Vorhaben nicht abbringen. Kaltblütig wiesen sie jede Gefahr mit dem Hinweis ab: "הכזונה יעשה את אחותנו" sollen wir denn unsre Schwester wie eine Buhlerin machen lassen? (ibid. V. 31). Es ist sehr charakteristisch, dass die Söhne Jakobs in ihrer Bedingungen an Sch'chem keine Silbe von Geld und Geschenken erwähnen. Das Angebot von Mohar und Matan ignorieren sie vollkommen. Statt dessen erwähnen sie die Grundbedingung, wie Sch'chem und Chamor Juden werden können: die Milo. Nicht Geld, sondern die Religion entscheidet über die Wahl der Ehe.

Aber das "מוהר„, das im pentateuchischen Gesetz erwähnt, wie das מהור ימהרנה לו לאשה oder "כסף ישקל כמהר הבתולות" kann aus folgenden Gründen „Kaufpreis" nicht bedeuten. Denn wie wir oben bemerkt haben, besass ein Mädchen in Babylonien auch nachdem der Vater den Kaufpreis empfangen, den Charakter einer Frau nicht. Nun geschah die Übergabe des Kaufpreises daselbst, wie aus den oben angführten Gesetzen ersichtlich, zur Zeit der Verlobung. Alle Ausdrücke in der Bibel, die man neuerdings als Frauenkauf deutet, kommen ebenfalls bei der Verlobung vor (vgl. z. St. מהור ימהרנה לו לאשה oder ואיש כי יקח לו אשה). Die Verlobung ist aber im Judentum der Heirat völlig gleichgestellt. Nach pentateuchischem Gesetz wird die Untreue einer Verlobten mit dem Tode bestraft: die Art des Strafvollzuges ist bei einer Verlobten (Steinigung) noch strenger als bei einer Ehefrau (Würgung). Gesetzt, dass im alten Judentum es üblich war, bei der Verlobung einen Kaufpreis zu geben, so muss ihm jedenfalls eine hohe Heiligung zugesprochen worden, denn sonst wäre diese Strafe unerklärlich. Mit Recht bemerkt D. H. Müller: „Die Verlobung ist im mosaischen Gesetz in rechtlicher Beziehung vollkommen der Ehe gleichgestellt, dagegen steht sie im Gesetze Hammurabis zum Teil noch auf der Stufe des Geschlechtsrechts. Dieser Umstand erklärt auch, dass im mosaischen Gesetz die Regelung des Kaufpreises im Fall der Aufhebung der Verlobung fehlt: Verlobung und Ehe ist völlig gleichgestellt" (Die Hammurabichen Gesetze S. 132). Wir möchten noch einen Schritt weiter als Müller gehen und behaupten: gerade weil die Thauro eine jedwede Regelung über den Kaufpreis eines Mädchens unterlässt, folglich kennt die Thauro keinen im Volke gebräuchlichen Kaufpreis.

Zum selben Resultat führt auch folgende Erwägung. An keiner der vielen Stellen wo "מוהר„ vorkommt, wird eine festgesetzte Summe erwähnt. Nur die Ausdrucksweise in Ex. 22, 16 כסף ישקול כמוהר הבתולות weist auf eine Stelle hin, wo die Summe von מוהר genau festgesetzt ist. Dies Moment veranlasst auch den Talmud diese מוהר הבתולות, das hier als Strafe für den Verführer bestimmt ist, mit einer ähnlichen Strafbestimmung in Deuteronomium in Zusammenhang zu bringen und demzufolge auch das Strafmass

von hier näher zu bestimmen. Wenn jemand ein Mädchen zwingt und mit ihr Unzucht treibt, so wird bestimmt „ונתן האיש השוכב עמה לאבי הנערה חמשים כסף" „So gebe der Mann, der bei ihr schläft, fünfzig Silberstücke" (Deut. 22, 29). Der Talmud bestimmt demnach das „מוהר הבתולות" mit fünfzig Silberstücken (Ket. 29b). Diese Feststellung, dass „מוהר הבתולות" fünfzig Silberstücke beträgt, bekundet uns klar und deutlich, dass es sich hierbei nicht um einen Kaufpreis handeln kann. Denn an einer anderer Stelle des Pentateuchs wird der Höchstwert eines Mannes und Höchstwert einer Frau für den Fall festgesetzt, dass sie ihren ganzen Wert dem Heiligtum gespendet haben. Nun wird gesagt, der Mann habe nur 50, die Frau nur 30 Schekalim zu bezahlen (Lev. 27, 3–4). Wenn aber das Mohar, den Kaufpreis der Jungfrauen bedeuten solle, so kann es unmöglich 50 Schekalim sein.

Man wäre nun geneigt, das „מוהר הבתולות" als „כסף קדושין" das der Vater erhalten, zu fassen, also nicht Kaufpreis, sondern Heiligungsgeld. So wäre es dann erklärlich, dass die Untreue nach ber Verlobung so hart bestraft worden. Aber diese Annahme ist aus verschiedenen Gründen unhaltbar. Denn zunächst bestimmt doch die Thauro, dass wenn der Vater sich weigert dem Verführer seiner Tochter sein Kind als Frau zu geben, כסף ישקול כמוהר הבתולות. Es ist nun wohl nicht anzunehmen, dass im Fall der Trennung die תורה ein כסף קדושין dem Vater zu geben vorschreiben sollte. Dann bemerkten wir bereits oben, dass nach dem רמב"ם in פ"א ה"ב מאישות ein jegliches כסף קדושין nur מדרבנן ist und demnach kann es die Thauro hier nicht vorgeschrieben haben. Und schliesslich ist es mehr als unwahrscheiulich, dass die תורה ohne Einschränkung vorschreiben würde „מהור ימהרנה לו לאשה" womit sie כסף קדושין gemeint haben soll, da nach allen Ansichten מדאורייתא בביאה מקדשין; und an allen Stellen, wo מהור ימהרנה vorkommt eine ביאה vorhanden war. Wenn aber zu dieser ביאה der Vater nachträglich seine Einwilligung gibt, sind כסף קדושין gewiss nicht notwendig vgl. Kethuboth 39a אי:תי לכשיוציא.

Um den Begriff und den Inhalt eines Wortes genau feststellen zu können, hat die sinaitische Tradition uns die bekannten 13 Regeln zur Hand gegeben. Eine von diesen lautet: „דבר הלמד מענינו"

Aus dem Zusammenhang, wo das Wort vorkommt, kann dessen Bedeutung festgestellt werden. In diesem Sinne glauben wir die Bedeutung von מוהר erfassen zu können. Zwei Etymologien dieses Wortes scheinen uns grosse Wahrscheinlichkeit für sich zu haben. Beide Worterklärungenhaben auch eine Stütze in der talmudischen Erfassung der Stelle. Die eine bringt es mit "מור" „vertauschen", die andere mit "מהר" „sich beeilen" zusammen.

Buchholz meint, dass zum Verständnis dieses Wortes (des מוהר) der Umstand beachtet werden muss, dass מוהר nur an solchen Stellen des Pentateuchs vorkommt, wo von einer virginitas erepta die Rede ist (vgl. Gen. 34, 12; Ex. 22. 15—16). Es scheint daher mit der ungebräuchlicher Radix "מור" welche nur im Hiphil vorkommt und dann „vertauschen" „wechseln" und „ersetzen" bedeutet, verwandt zu sein und „Ersatz" zu bedeuten und zwar „Ersatz" für die geraubte Jungfernschaft. In der bekannten Stelle von der Dina erbietet sich Sch'chem soviel Ersatz geben zu wollen, als sie ihm immer auferlegen wollen. Das Gesetz bestimmt als normalen Ersatz 50 Schekel, gewährte sie aber nur dem Vater der Verführten. Der Verführer hatte entweder מהור ימהרנה לו לאשה „er heiratete zum Ersatz die Verführte" oder כסף ישקול כמוהר הבתולות „er musste Silber wägen, wie der Ersatz der Jungfrauen", nämlich der keuschen Jungfrauen, die nicht der Ueberredung, sondern der Gewalt unterlagen (ibid. S. 41). Im Talmud findet diese Erklärung insofern einen Anhalt als allgemein "מוהר" mit "קנס" erfasst wird (vgl. z. B. Keth. 3, 4 und 4, 1).

(Fortsetzung folgt.)



Stimmen aus dem Jenseits.

Durch den Krieg werden die Menschen so verroht, dass es nicht überflüssig ist, sie an die Grundtatsachen der Moral zu erinnern. Für uns Juden sind diese moralischen Postulate Gegenstände der göttlichen Offenbarung. Wir wollen uns daher einmal im Religionsgesetz umsehen, wie wir unser Verhalten zum Leben und zur Gesundheit und zur Würde unseres Nebenmenschen einzurichten haben. In einer von Rauch und Blut erfüllten Welt werden uns Zitate aus den הלכות חובל בחבירו wie Stimmen aus dem Jenseits anmuten.

* * *

Du darfst deinen Nebenmenschen nicht schlagen, und wenn du es doch tust, dann übertrittst du ein göttliches Verbot. Die Thora verlangt, dass gewisse Vergehen durch Verabreichung von 39 Schlägen gesühnt werden. 39 und nicht mehr. Der 40. Schlag wäre ein Verbrechen am Verbrecher, der trotz seines Verbrechens nicht aufhört, Mensch zu sein. Wenn also nicht einmal der Verbrecher mutwillig geschlagen werden darf, um wieviel weniger der Unschuldige.

* * *

Schon das blosse Aufheben der Hand, die Gebärde des Schlagens ist sündhaft. „Wer die Hand aufhebt gegen seinen Nächsten, auch ohne ihn zu schlagen, wird Bösewicht genannt."

* * *

Nur aus Notwehr darfst du deinen Nebenmenschen schlagen. Wenn Rëuben den Simon schlägt, darf sich Simon retten, indem er den Rëuben schlägt; aber auch Lewi darf, um Simon zu retten, den Rëuben schlagen, vorausgesetzt, dass eine Rettung auf anderem Wege nicht möglich ist. Unsere heilige Thora will unter ihren Bekennern keine mensurtüchtigen Raufbolde haben. Ihr gelten Duellspuren auf dem nach Gottes Ebenbild geformten Menschenantlitz nicht als Ehrenmale.

* * *

Auch in unserer grossen Zeit, in der sich Jedermann vom Geist der Weltgeschichte angeweht fühlen müsste, giebt es Frauen, die von ihren Männern geprügelt werden. Nach jüdischem Religionsgesetz ist der Mann verpflichtet, seine Frau zu lieben wie sich selbst, sie zu achten mehr als sich selbst. Es ist daher klar, dass ein Mann, der seine Frau schlägt, noch ein schlimmerer Bösewicht ist als Jemand, der sich an seinem Nebenmenschen vergreift. Die Frau soll dem Manne mehr sein als Nebenmensch. Ob und wann auch hier Notwehr möglich ist und Scheidung der Ehe erzwungen

werden kann, darüber finden sich im Religionsgesetz Ueberlegungen, die von Gefühlsduselei und Aktenstaub gleich weit entfernt sind.

*
* *

Eine Verordnung aus Urväterzeit (תקון קדמונים) bestimmt, dass Jemand, der seinen Nebenmenschen schlägt, aus der Gemeinschaft Israels ausgeschlossen werden müsse, dass es verboten sei, ihn zu Minjan zu zählen, einen von ihm gesprochenen Segensspruch mit Amen zu bekräftigen usw. und erst eine durch aufrichtigen Gesinnungs und Charakterwandel erwiesene Reue (תשובה) seinen Wiederanschluss an die jüdische Bekenntnisgemeinschaft ermögliche. Wenn sich die heutige rabbinische Praxis zu einem solchen Bannedikt nicht aufzuschwingen pflegt, so kann daraus noch nicht auf eine höhere Kultur der heutigen Generation geschlossen werden, in der etwa weniger Schlägereien vorkämen, als ehedem, sondern, wie der ערוך השלחן wehmütig meint, אמנם בעונותינו אין ידינו תקיפה ורבו עזי פנים שמבזים ת״ח ואין מוחה בידם וכו׳ — — die Rohlinge sind nicht weniger, nur die Autorität der jüdischen Religionsbehörden ist geringer geworden.

* *
*

Im Religionsgesetz wird eingehend nachgewiesen, warum der Satz „Auge für Auge, Zahn für Zahn usw.“ nicht wörtlich, sondern in übertragenem Sinne zu verstehen ist: dass Jemand, der seinem Nächsten ein Auge ausschlägt, hierfür nicht durch den Verlust seines eigenen Auges bestraft, sondern zum Ersatz des Wertes des vernichteten Auges verurteilt wird. Gewiss wäre es näher gelegen, wenn dies schon in der Bibel deutlich gesagt worden wäre, wenn es statt עין תחת עין geheissen hätte דמי עין תחת עין. Einmal geht aber die vorliegende Fassung auf die stilistischen Methoden der schriftlichen Lehre zurück, die sich mit Vorliebe vieldeutig auszudrücken pflegt, damit ihre Unklarheit die Notwendigkeit der mündlichen Lehre erweise, ferner sollte vielleicht durch die drakonische Form des Urteils die Schwere des Delikts pathetisch herausgestellt werden. So gewiss jedes Wort der Thora auf die Wagschale gelegt werden muss und wird so ist sie deshalb doch kein trockener Rechtskodex, der auch schwere Rohheitsdelikte ohne ein Zeichen des Affekts nüchtern paragraphieren müsste. Der Grundton der Thora ist pathetisch, auch dort, wo sie ihre ewigen Wahrheiten in den Mantel juristischer Formen hüllt.

*
* *

Körperschaden, Schmerz, Arbeitsunfähigkeit, Heilungskosten, Beschämung: nach fünf Richtungen hin müssen die Folgen einer gewaltsam verursachten Beschädigung des Nebenmenschen erwogen werden. Für die Abschätzung des verursachten Schadens und der

aus den Folgen sich ergebenden Ersatzpflichten stellt das Religionsgesetz feste Normen auf. Am schwierigsten ist der Grad der Beschämung festzustellen. Denn hier hängt alles von der Persönlichkeit des Beschädigten ab, wie intensiv er die ihm angetane Schmach zu empfinden vermag. Hier ist's eben die geistige Persönlichkeit des Menschen, die durch den Schlag getroffen wurde, während die vier anderen Kategorien der Ersatzpflicht den geschädigten Menschen mehr als eine in ihrem Räderwerk gestörte Arbeitsmaschine im Auge haben. — Ob bei der Entschädigung unserer Kriegsinvaliden, bei ihrer Zuführung zu neuen Arbeitsgebieten usw. auch immer mit der wünschenswerten Sorgfalt auf die Bedürfnisse ihrer geistigen Persönlichkeit geachtet werden kann und wird? Denn sind es auch Ehrenwunden, die sie aus dem Felde mit heimbringen und eine Entschädigung für verursachte Scham daher dem Staate nicht obliegt, so ist doch die Persönlichkeit des Menschen ein viel zu kompliziertes Gebilde, um eine schematische Behandlung zu vertragen, und es sollten darum die berufenen Stellen die Verhältnisse jedes einzelnen Falles so gewissenhaft erkunden, als gälte es bei der Fürsorge für die Krieger nicht blos um eine wirtschaftliche Versorgung, sondern um eine Ehrenrettung unserer Invaliden.

* * *

Es ist bekannt, dass es kaum eine Sünde giebt, die in den alten Mussarschriften so oft und so scharf verurteilt wird, wie die Bösrede (לשון הרע). Im Religionsgesetz erscheint diese Sünde in einer Linie mit den körperlichen Schädigungen. Auch die Zunge ist ein Schwert, das verwunden und tödten kann. Wir erleben es ja in diesem Kriege Tag für Tag, wie die Bösrede vielleicht die wirksamste Munition in der Hand unserer Feinde ist. Als ein Mittel gegen die Leidenschaft der Bösrede wird im Religionsgesetz das Studium der Thora bezeichnet. דכתיב מרפא לשון עץ חיים ועץ חיים היא התורה. Wer sich mit Thora beschäftigt, dessen Zunge wird gemildert und gezähmt. Das Lernen der Thora verleiht eine innere Würde, die sich auch im Affekt nicht verliert, geschweige zur Verunglimpfung des Nächsten sich verführen lässt. Bösrede ist die Waffe des Feigen. Um ein Schwert zu ergreifen und zu schwingen, dazu gehört immerhin Entschlossenheit und körperliche Kraft und seelischer Mut. Zur Verleumdung aus dem Hinterhalt bedarf es dagegen nur eines üblen Charakters, dem aber auch auf dem Wege der Selbstüberwindung, der geistig-sittlichen Erneuerung erfolgreich beizukommen ist.

* * *

In B. Kama 27b findet ihr eine Skala von Strafen, die von der Thora für das Verbrechen des Schlagens bestimmt würden. Ein Fusstritt wird mit fünf Selaim bestraft, ein Ellenbogenstoss mit drei Selaim, ein Faustschlag mit dreizehn Selaim usw. Die Staffelung der Strafen entspricht der Grösse der verursachten Ehrverletzung. Eine eingehende Betrachtung dieser gesetzlichen Normen im Vergleich mit den Anschauungen moderner Strafgesetze würde eine belehrende Einsicht in die etwaigen Wandlungen und Verschiedenheiten des Ehrbegriffs innerhalb und ausserhalb der Thorasphäre ergeben.

* * *

Wenn der Krieg aus ist, wird zweifellos ein moralischer Katzenjammer über die europäische Menschheit kommen. Die Völker werden sich betroffen gegenseitig ansehen, wie Menschen, die aus einem von wüsten Träumen erfüllten Schlaf erwachen. Und auch unsere jüdischen Feldgrauen werden gut daran tun, wenn die Friedensglocken läuten, die הלכות חובל בחבירו zu repetieren.

R. B.



Zur Charakteristik der Breslauer Schule.

Von Rabbiner Ph. Fischer in Sárospatak, Ungarn.

Herr Rektor Schwarz in Wien hat vor einigen Jahren eine Schrift unter dem Titel: „Die Controversen der Schammaiten und Hilleliten“ herausgegeben. Der Verfasser nennt in diesem, übrigens grosse talmudische Belesenheit verratenden, Buche mit vielem Rechte den verstorbenen Breslauer Seminardirektor Z. Frankel seinen „Lehrer und Meister“, weil darin ganz und gar der von S. R. Hirsch so markig charakterisierte Frankel'sche Geist einer — gelinde gesagt „Umdeutung“ des Begriffes der Göttlichkeit der mündlichen Tradition herrscht.

Doch nicht hierüber wollen wir gegenwärtig mit dem Verfasser rechten. Sondern folgender Umstand ist es, den wir hier zur Sprache bringen möchten. Herr Rektor Schwarz schreibt Seite 36 Note, 1 obigen Buches folgendes: „Es ist ein gewaltiger Irrtum, wenn man meint, Hillel sei der eigentliche Urheber der Schewah Middoth gewesen... Auch machen die hermeneutischen Deduktionen, mittelst welcher Hillel die Norm פסח דוחה את השבת begründen will, auf die

B'ne Bathray durchaus nicht den Eindruck einer neuen Entdeckung; die B. B. kennen vielmehr den היקש und die גזירה שוה genau so wie den Kal Vochaumer und widerlegen alle drei etc."

Nun aber arbeitet der Verf., Herr Rektor Schwarz, für gewöhnlich mit einem äusserst grossen gelehrten Apparate, was ich übrigens nur rühmenswert finde. Seine Noten wimmeln sozusagen von Hunderten von Zitaten. Orthodoxe und Reformer, Bücher und Zeitschriften, alles wird von ihm zitiert. Nur in erwähnter Fussnote fehlt irgend ein Zitat. Und doch hätte der gelehrte Verf. auch hierorts diesem Mangel so leicht abhelfen können. Denn was der Verf. hier schreibt, das hat bereits einige Jahrzehnte früher S. R. Hirsch in seiner berühmten niederschmetternden Kritik gegen seinen treulos gewordenen Schüler Graetz, der doch auch zu den Lehrern des Herrn Rektor Schwarz zählte, geschrieben.

Der Herr Rektor Schwarz beliebe einmal den Jeschurun von S. R. Hirsch, II. Jhrg. S. 156—176, besonders aber S. 166 (Ges. Schriften V, S. 351—371) nachzulesen, wo Hirsch inbezug auf Graetz' Geschichtswerk ausdrücklich schreibt: „Nicht wie der Verfasser vorgiebt: „sind die Interpretationsregeln, die später als vollgiltige Norm anerkannt wurden, hier zum ersten Male aus Hillels Munde als etwas Neues und Unbekanntes aufgetaucht", vielmehr sehen wir begreiflicher Weise die Synhedrialhäupter mit dem היקש, dem קל וחומר und der גזירה שוה an sich ganz einverstanden, sie weisen nur nach, dass die von Hillel gebildete Analogie und Schlussfolgerung mangelhaft sei und der Wortanalogie die traditonelle Bedingung fehle, durch welche wesentlich deren Zulässigkeit bedingt sei".

Das steht nun einmal fest für uns, dass Herr Rektor Schwarz diesen Aufsatz Hirsch's seiner Zeit gelesen haben muss. Denn die Kritik Hirsch's gegen Graetz erregte zu viel Aufsehen, als dass jemand, der mit der zeitgemässen jüdischen Wissenschaft im Contakte hätte bleiben wollen, dieselbe nicht gelesen haben sollte. Umsomehr Interesse hatte jene Kritik Hirsch's für die Schüler des Breslauer Seminars, da sie ja diese Lehranstalt in ihren Fundamenten erschüttern musste. Und — wie bereits erwähnt — war doch auch Herr Rektor Schwarz ein gelehriger Schüler jener An-

stalt. Demzufolge halte ich es für ausgeschlossen, dass derselbe keine Kenntnis von Hirsch's Ausführungen gehabt hätte.

Da taucht aber die Frage auf, warum werden sie von Rektor Schwarz nicht erwähnt?

Nun, da ich es bei einem Gelehrten vom Range Schwarz' für unmöglich halte, dass derselbe sich einfach mit fremden Federn schmücken wollte, so habe ich hierfür nur eine, wenn auch höchst bezeichnende Erklärung. Herrn Rektor Schwarz verleitete eine jedenfalls eigentümliche Pietät seinen gewesenen Lehrern Frankel und Graetz gegenüber dazu, die Ideen eines Mannes, der seine eben erwähnten Meister so gewaltig und siegreich befehdete, sich wohl anzueignen, die Quelle aber, woraus er geschöpft, zu verschweigen, da eben dort sein ehemaliger Lehrer Graetz eine seiner grössten literarischen Niederlagen erlitten hatte.

Aber vielsagend bleibt es allenfalls, dass eine jener Ausführungen Hirsch's, wegen deren ihn die Breslauer Schule zu einem „unwissenschaftlichen Sidurlamden" degradierte und der ehemalige Schüler zu einem „ketzerriechenden Klausner" brandmarkte, nunmehr zu einer selbstverständlichen Voraussetzung für einen der hervorragendsten Gelehrten der Breslauer Richtung geworden ist. Wie lautet doch das Losungswort Hirsch's: קושטא קאי שקרא לא קאי Wahrheit besteht, Lüge vergeht.*)

*) Vgl. meinen Aufsatz: „Ein Anhänger Frankels über den Hirsch-Frankelschen Streit etc. im Israelit, 1909, No. 46.



דרש טוב לעמו

JUEDISCHE

MONATSHEFTE

herausgegeben von Rabbiner Dr. P. Kohn, Ansbach,
unter Mitwirkung von Rabbiner Dr. Salomon Breuer, Frankfurt a. M.

Jahrgang 3. Heft 12

Die kritische Methode im Beth-Hamidrasch.

Ob man berechtigt ist, im Beth-Hamidrasch die kritische Methode anzuwenden, Schwierigkeiten, die sich beim Talmudstudium ergeben, mit operativen Eingriffen des Rotstiftes aus der Welt zu schaffen —: für diese Frage ist sehr lehrreich ein Aufsatz im 7. Jahrbuch der Jüdisch-literarischen Gesellschaft: „Kritische Bemerkungen zur talmudischen Literatur". Wir registrieren ein paar Tatsachen.

I.

„Mitunter wurde nach der מסקנא oder der halachischen Entscheidung des Babli die LA. in der Mischna geändert. Wir weisen zuvörderst auf eine bekannte Stelle hin. In Chullin 54a hiess es ursprünglich: נטלה הכבד ונשתייר הימנה כל שהוא, wie die Ausgaben von Neapel, Cambridge und Alfasi haben (vgl. die Varianten in den neuen Wilnaer משניות). Nur nach dieser LA. versteht man die Frage des Talmuds (43a): והאמר . . . ר"י הלכה כסתם משנה. In Chulin 46a ist anstatt והתנן . . . כזית zu lesen: והתניא . . . כזית. Indessen wurde, weil im Talmud 43 a die Halacha כזית entschieden wird, diese LA. in die Mischna hineincorrigiert. So hat es bereits Raschi und Tosafot vorgelegen, weshalb diese die Frage des Talmuds 43a nur mit Zwang erklären können" (das. S. 304).

Wir wollen einmal die Frage ganz auf sich beruhen lassen, ob die vorliegende Lesart wirklich nur auf Grund der halachischen Entscheidung in die Mischna hineincorrigiert wurde und lediglich prüfen, ob die Frage des Talmuds 43 a nur nach der ursprünglichen Lesart zu verstehen sei und ob Raschi und Tosafoth diese Frage nur deshalb „mit Zwang erklären können", weil ihnen bereits die spätere Lesart vorgelegen habe. Bei einer aufmerksamen Prüfung der betr. Talmudstelle stellt sich nun aber folgendes Resultat heraus. Des Verfassers Bemerkung, die Frage des Talmuds 43a sei nur zu verstehen, wenn in der Mischna statt כזית die ursprüngliche Lesart כל שהוא stehe, wäre richtig, wenn sich diese Frage wirklich auf jene Mischna bezöge. Das ist aber doch keineswegs der Fall. Die betr. Talmudstelle lautet doch folgendermassen: ואמר ר׳ יצחק ברבי יוסף אמר ר׳ יוחנן הלכה כדברי האומר כזית ומי אמר ר׳ יוחנן הכי והאמר רבה בר בר חנה אמר ר׳ יוחנן הלכה כסתם משנה ותנן ניטלה הכבד ולא נשתייר הימנה כלום הא נשתייר כשרה אע״ג דלא הוי כזית. Die Frage des Talmuds bezieht sich also keineswegs auf die Mischna 54a, sondern auf die Mischna 42a, aus welcher etwas gefolgert wird, womit der Ausspruch des R. Jochanan, הלכה כדברי האומר כזית nicht harmoniert: Aus der Mischna 42 a geht nämlich hervor, dass כזית nicht erforderlich ist und schon כל שהוא genügt. Natürlich müssen sich Raschi und Tosafoth mit der naheliegenden Frage befassen, mit welchem Rechte die Gemara sich auf die Mischna 42a beruft, nachdem doch der Ausspruch הלכה כדברי האומר כזית in der Mischna 54a eine Stütze hat; und wenn sie nun diese Frage damit begründen, דמאי אולמיה הך סתמא מהך סתמא, so ist das keineswegs ein „Zwang", wie der Verf. meint, sondern die einzig mögliche Art, wie diese Talmudstelle erklärt werden kann, solange nicht erwiesen ist, dass dem Talmud in der Mischna 54a die Lesart כל שהוא tatsächlich vorgelegen hat. Dass dies nicht der Fall ist, beweist ja am schlagendsten die erwähnte Talmudstelle selbst, die sich zur Entkräftung des Satzes הלכה כדברי האומר כזית auf die Mischna 42a beruft. Hätte dem Talmud in der Mischna 54a die Lesart כל שהוא vorgelegen, warum beruft er sich nicht auf diese Mischna, wo doch ausdrücklich gesagt ist, was aus der Mischna 42a erst indirekt gefolgert werden muss? Zitiert man freilich die

Frage der Gemara nur halb: והאמר . . . ר"י הלכה כסתם משנה, dann bleibt es natürlich offen, auf welche Mischna die Gemara hindeutet: man kann diese Frage auf die Mischna 54a beziehen, in welcher der Gemara die Lesart כל שהוא vorgelegen hat — und es bleibt notgedrungen nichts anderes übrig, als in der Stelle 46 a: והתנן ניטל הכבד ונשתייר הימנה כזית (wo sich einem die störende Erkenntnis aufdrängt, dass dem Talmud in der Mischna 54 a offenbar doch die Lesart כזית vorgelegen haben muss) das Wort והתנן flugs mit והתניא zu vertauschen. Allein dieser „Zwang" scheint uns doch mindestens so gross zu sein, wie jener andere, mit welchem nach des Verfassers Meinung Raschi und Tossafoth die Frage des Talmuds 43 a erklären.

II.

„In Ketubot 18 b lehrt eine Baraita: [העדים שאמרו כתב ידינו הוא זה אבל אנוסים היינו קטנים היינו פסולי עדות היינו] אין נאמנים לפוסלו דברי ר' מאיר וחכמים אומרים נאמנים [שהפה שאסר הוא הפה שהתיר]. Die eingeklammerten Worte werden im Talmud nicht zitiert. Man muss aber dieselben zur Ergänzung hinzufügen, und zwar die ersten aus der Mischna auf derselben Seite, die letzten Worte setzt der Talmud unmittelbar darauf in seiner Diskussion voraus: בשלמא רבנן כי טעמייהו שהפה שאסר הוא הפה שהתיר. Nun untersucht der Talmud weiter, was wohl der Grund für die Entscheidung Rabbi Meirs sein mag, mit folgender Diskussion: Richtig ist (seine Entscheidung) im Falle von פסולי עדות, da der Gläubiger selbst von vorne herein genau darauf achtet (dass die auf dem Schuldschein unterschriebenen Zeugen zeugnisfähig seien); auch bei dem Falle von קטנים (ist seine Entscheidung richtig), wie R. Simon ben Lakisch gesagt hat, denn Resch Lakisch sagt: Es ist zu präsumieren, dass Zeugen keine Urkunde unterschreiben, wenn der Akt (den die Urkunde bestätigt) nicht von einem Grossjährigen vollzogen worden ist, usw." ..

Hier bleibt jeder Verständige stille stehen und fragt: 1) Warum giebt der Talmud bei קטנים nicht denselben Grund an wie bei פסולי עדות (vgl. die gezwungenen Erklärungen in Tossafot und שיטה מקובצת). 2) Wie passt der Ausspruch des Resch Lakisch zu dem Falle, der damit begründet wird? Raschi meint: „Sowie die Zeugen keine Kaufurkunde unterschreiben, wenn nicht die den

Akt vollziehenden Personen, Käufer und Verkäufer, Grossjährige sind, ebenso lässt der Käufer keine minderjährigen Zeugen seine Urkunde unterzeichnen." — Diese Logik ist mir unbegreiflich. Hier wird das vorausgesetzt, was ja erst durch die Urkunde bewiesen werden soll, dass er in der Tat der Käufer des betreffenden Grundstückes ist, was doch, wenn die Zeugen minderjährig waren, nicht bewiesen ist. Ausserdem ist die ganze Folgerung eine falsche. Denn wenn wir von ehrlichen Zeugen präsumieren, dass sie kein falsum begehen und einen Akt von Minderjährigen durch ihre Unterschrift bestätigen, so lässt sich doch nicht eine gleiche Ehrlichkeit resp. Korrektheit von jedem Käufer oder Geldverleiher voraussetzen.

Verständlich und klar wird uns die talmudische Diskussion erst dann, wenn wir in den der Baraita in Paranthese vorangestellten Satz קטנים היו anstatt קטנים היינו setzen. „היו, sie, die den Akt vollziehenden Personen, waren minderjährig", sagen die Zeugen. Demnach ist auch in der Baraita eine richtige Gradation vorhanden. Im ersten Falle (אנוסים היינו) sagen die Zeugen, der ganze Akt sei ein Falsum; im zweiten Fall (קטנים היו) ist der Akt wohl wahr, aber wegen der Minderjährigkeit der Personen ungiltig: im dritten Falle endlich (פסולי עדות היינו) ist der Akt auch giltig, aber die Zeugen waren unfähig, ihn zu bestätigen. Nach der uns vorliegenden LA. in der Mischna ist קטנים היינו dasselbe wie פסולי עדות היינו. In der Tat fehlen auch in der alten Neapeler Mischna-Ausgabe die Worte קטנים היינו. Der Talmud muss aber wohl auch in der Mischna קטנים gehabt haben, weil er sonst in der Baraita die oben eingeklammerten Worte nicht hätte weglassen dürfen. Wohl aber ist es nach der Diskussion des Talmuds höchst wahrscheinlich, dass ihm nicht קטנים היינו sondern קטנים היו vorgelegen hat." (das. S. 309 ff.)

Ein Erklärung von Tosafot und שיטה מקובצת als „gezwungen", Raschis Logik als „unbegreiflich" und eine Folgerung Raschis kurzerhand als eine „falsche" zu bezeichnen, dazu bedarf es einer mutigen Ueberzeugung, die sich selber für unwiderleglich hält. Die Ausdrücke unserer Altvordern: ול"נ, לפע"ד, וצ"ע usw. klingen etwas bescheidener und — wissenschaftlicher. Die Neigung zum Abur-

teilen war niemals ein Kennzeichen des wahren wissenschaftlichen Sinnes. Doch schauen wir einmal zu, was es mit der „falschen“ Logik Raschis im vorliegenden Falle für eine Bewandtnis hat.

Warum soll Raschis Folgerung falsch sein? „Denn wenn wir von ehrlichen Zeugen präsumieren, dass sie kein Falsum begehen und einen Akt von Minderjährigen durch ihre Unterschrift bestätigen, so lässt sich doch nicht eine gleiche Ehrlichkeit resp. Korrektheit von jedem Käufer oder Geldverleiher voraussetzen.“ Warum nicht? Welchen Vorzug hat ein Zeuge vor dem Käufer oder Geldverleiher? Dass er ehrlich ist? Wer verbürgt uns aber, dass er ehrlich ist? Nur die חזקה, die wir präsumieren. Warum soll aber die gleiche חזקה nicht auch gegenüber dem Käufer oder Geldverleiher präsumiert werden können? Im Gegenteil: Der Käufer oder Geldverleiher hat doch an der Rechtsgültigkeit des שטר ein viel grösseres Interesse als der Zeuge, dem es doch ziemlich gleichgültig sein kann, ob die von ihm unterzeichnete Urkunde korrekt ist oder nicht. Allein selbst zugegeben, des Verfassers Einwand gegen Raschis Folgerung wäre haltbar, wie erklärt sich's der Verfasser, wenn es unmittelbar zuvor in der Gemara heisst: בשלמה פסולי עדות מלוה גופיה מעיקרא מידק דייק ומחתם! Die Gemara selbst ist es ja, welche die Richtigkeit von Raschis Folgerung verbürgt. Wenn Raschi sagt: חזקה אין הלוקח מחתים בו קטנים, so hat Raschi hier vom לוקח nichts anderes präsumiert, als was unmittelbar zuvor die Gemara selbst vom מלוה präsumierte. Damit hört aber auch zugleich die Erklärung von Tossafoth auf, eine „gezwungene“ zu sein. Denn wenn 'תוס meint: א״נ טעמיה דר״ש לקיש גופיה נמי משום דמלוה מידק דייק, so hat 'תוס damit nichts anderes sagen wollen, als dass die חזקה dem לוקח gegenüber auf der gleichen logischen Voraussetzung beruht, wie die חזקה dem מלוה gegenüber. Ist demnach Raschis Logik falsch, dann ist auch die Logik der Gemara falsch.

So schaut das wissenschaftliche Fundament aus, auf welchem die Korrektur der Mischnaworte קטנים היינו in קטנים היו beruht!

Sehen wir uns nun die Korrektur selbst etwas genauer an. Schon rein äusserlich betrachtet, ist es doch höchst unwahrscheinlich, dass neben אנוסים היינו und פסולי עדות היינו es mit einem Male

heissen soll: קטנים היו, zumal das Subjekt dieses היו nirgendwo genannt ist und nur mit Zuhilfenahme der Phantasie substituiert werden kann. Wir möchten einmal sehen, ob, im Falle die Mischna tatsächlich die Lesart היו aufwiese, nicht schon des harmonischen Gleichklangs wegen die Konjekturalphantasie der modernen Talmudkritik zu der umgekehrten Korrektur des היו in היינו sich angeregt fühlte und zum Zweck dieser Korrektur Raschis „falsche" Logik nicht mit einemmale als eine durchaus einleuchtende erkennen würde! Dazu kommen aber auch noch innere Gründe, die für die Lesart היינו sprechen. Uns dünkt nämlich, die Gradation in der Mischna ist viel klarer, wenn man die drei Zeugenaussagen sich folgendermassen abstufen lässt: 1) אנוסים היינו. Hier liegt das Moment, welches die Ungültigkeit des שטר herbeiführen soll, nicht in der Persönlichkeit der Zeugen selbst, es haftet ihrem Charakter nicht unverwischbar an, trat vielmehr von aussen an sie heran. 2) קטנים היינו. Hier ist es schon eine persönliche Eigenschaft der Zeugen, die sich der Beurteilung des שטר darbietet. Allerdings haftet diese Eigenschaft ihrer Persönlichkeit nicht als ein dauerndes, ihr Wesen charakterisierendes an. Es ist nicht richtig, wenn der Verfasser meint, קטנים היינו sei dasselbe wie פסולי עדות היינו. Nur im uneigentlichen Sinne könnte ein קטן, der noch nicht zeugnisfähig ist, unter פסולי עדות begriffen werden. Das negative Moment der Abwesenheit einer Eigenschaft, worin ja die Minderjährigkeit besteht, ist keineswegs identisch mit den positiven Merkmalen, welche 3) קרובים oder משחקים בקוביא zu פסולי עדות machen.

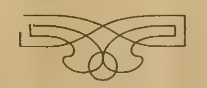
Ausserdem scheint sich uns die Lesart היו auch noch aus folgendem Grunde zu verbieten. Das Thema der Mischna ist doch die Frage, ob und unter welchen Bedingungen Zeugen, die sich selbst und damit dem von ihnen unterzeichneten שטר einen Makel anheften, glaubhaft sind. Durch die nachträgliche Bekundung אנוסים היינו oder פסולי עדות היינו heften sie sich selber einen Makel an. Es erscheint uns aber keineswegs so ausgemacht, ob die Tatsache, dass in einem bestimmten Fall die חזקה אין העדים חותמין על השטר אא״כ נעשה בגדול versagt hat, von der Mischna als ein die Glaubwürdigkeit der Zeugen selbst derart tangierendes Moment begriffen worden wäre, um sie auf dieselbe Linie zu stellen wie

פסולי עדות היינו und אנוסים היינו. Denn an den Grad des Leichtsinns, dessen es bedarf, um einen Akt als מחמת ממון אנוסים (natürlich) oder פסולי עדות mit seinem Zeugnis zu bekräftigen, reicht doch die Sorglosigkeit, die es unterlässt, sich zu vergewissern, ob כל מעשה השטר בגדולים geschieht, keineswegs heran.

III.

„Wir dürfen sonach ohne Anstand zur Beseitigung von Schwierigkeiten, die sich bei der Erklärung mancher Talmudstellen erheben, annehmen, es habe dem Talmud eine andere LA. in der Mischna vorgelegen, resp. es habe in der Mischna des Talmuds ein Passus gefehlt, der nachträglich hinzugekommen ist. Wir wollen hierzu einige Beispiele bringen. In Sabbat 78a findet es Tosafot v. שופכין auffällig, dass der Talmud seine Frage gegen die Baraita und nicht gegen die Mischna 76 b richtet. Die Schwierigkeit löst sich am einfachsten durch die Annahme, die Worte וכל השופכין ברביעית seien erst später aus der Baraita in die Mischna gekommen und haben dem Talmud in der Mischna nicht vorgelegen.“ (das. S. 317 f.)

Diese Lösung der von תוס' selbst anders gelösten Schwierigkeit wäre in der Tat die „einfachste“, wenn sie der tatsächlichen Wahrheit standzuhalten vermöchte, was jedoch nicht der Fall ist. Denn was fängt der Verfasser mit der Talmudstelle Nasir 38a an, wo auf die Mischna Sabbat 76 b mit folgenden Worten Bezug genommen wird: דתנן ושאר כל המשקין ברביעית וכל השופכים ברביעית (vgl. הגהות הב"ח)! Hier zeigt sichs doch unwiderleglich, dass die uns vorliegende Lesart in der Mischna auch dem Talmud vorgelegen hat und daher zur Lösung jener Schwierigkeit nichts anderes übrig bleibt, als reumütig in die Arme von Tosafoth zurückzukehren, zumal hier eine Korrektur des והתנן in והתניא (vgl. Abschnitt I) mit Rücksicht auf den verschiedenen Wortlaut von Mischna und Baraita sich von selbst verbietet. R. B.



Zur Methodik des biblischen Geschichtsunterrichts.

Unsere jüdischen Lehrer sind im allgemeinen von dem ernsten Bestreben erfüllt, den Religionsunterricht so fruchtbringend wie möglich zu gestalten. Allen Hindernissen zum Trotz, die ihnen von religiöser Gegnerschaft oder Indolenz der Eltern bereitet zu werden pflegen, gehen sie — es giebt natürlich auch unrühmliche Ausnahmen — unbeirrt ihren Weg und bemühen sich, wenn auch nicht immer mit Erfolg, die Saaten jüdischen Wissens und jüdischer Gottesfurcht in die Herzen der ihrer Lehre Anvertrauten zu säen. Und doch glauben wir, dass der ganze heutige Religionsschulbetrieb an einer inneren Halbheit, Unwissenschaftlichkeit, ja Unaufrichtigkeit krankt. Es wird viel zu viel nach nichtjüdischem Muster unterrichtet. In den Hirnen unserer Lehrer macht sich alles mögliche — Methodik, Systematik, Pädagogik, Didaktik — breit und nur das im Grunde wichtigste fehlt: die Gestaltung des religiösen Lehrstoffes nach den in unsern heiligen Bekenntnisschriften niedergelegten Direktiven.

Dass in unseren Religionsschulen im Gegensatz zu den östlichen Chedarim der Talmud die Rolle des Aschenbrödels spielt, damit haben wir uns in Deutschland längst mit der Begründung abgefunden, dass es an der nötigen Zeit fehlt, um die Schüler neben Chumesch- und Tefilloübersetzen, biblischer Geschichte und Religionslehre auch noch mit den harten Nüssen des talmudischen Lehrfaches vertraut zu machen. Neben dem Zeitmangel spielt aber auch die stille Ueberzeugung von der relativen Nebensächlichkeit des Talmuds mit, wenn in unseren Religionsschulen die in handlichen Leitfäden kodifizierten Lehrfächer den in schweren Folianten einhertrabenden Talmud verdrängen. Wozu soll eigentlich der Talmud? Das wichtigste in ihm steht auch in Sterns Vorschriften der Thora, vom Kizzur Schulchan Aruch gar nicht zu reden. Unsere Kinder brauchen ja keine spitzfindigen Pilpulisten zu werden, die ihr ohnehin genug belastetes Gehirn mit ביצה שנולדה ביו"ט-Problemen überfüllen.

Von welch haarsträubender Unwissenschaftlichkeit diese — weiter als man glaubt — in Lehrerkreisen verbreitete Denkweise ist, das soll heute nicht hier des näheren dargelegt werden. Man muss im Talmud schon selber etwas heimisch sein, um zu wissen, wie diese Denkweise den ganzen Lebensnerv des jüdischen Denkens und Lebens vernichtet. Wir wollen heute nur an zwei Beispielen zeigen, wir nicht nur die Religionslehre im engeren Sinne, die Kenntnis des Religionsgesetzes, auf einer Kenntnis des Talmuds beruht, sondern auch die biblische Geschichte, wenn sie im Sinne des überlieferten Judentums unterrichtet werden soll, nur im Zusammenhang mit dem Talmud und nur auf Grundlage des Talmuds verstanden und erzählt werden muss. Unsere Lehrer ahnen nicht, welch unendliche Bereicherung und Vertiefung ihre eigene Kenntnis der biblischen Geschichte erführe, wenn sie, statt immerfort Methodik, Systematik, Pädagogik und Didaktik auszuströmen, dafür etwas vertrauter mit der Art und Weise wären, wie unsere alten Talmudweisen biblische Geschichte trieben.

I.

Wer kennt nicht die Geschichte von Naboths Weinberg? Diese Geschichte ist eine Fundgrube moralischer Anknüpfungspunkte. Es muss schon Jemand ein sehr stümperhafter Lehrer sein, wenn er den Schatz ethischer Lehren, den diese Geschichte birgt, nicht heben kann. Und doch würden unsere Lehrer diese Geschichte ganz anders geistig durchdringen und vertiefen können, wenn ihnen folgende Talmudstelle geläufig wäre:

ת"ר הרוגי מלכות נכסיהן למלך הרוגי ב"ד נכסיהן ליורשין ר' יהודה אומר אף הרוגי מלכות נכסיהן ליורשין אמרו ליה לרבי יהודה והלא כבר נאמר הנה בכרם נבות אשר ירד שם לרשתו אמר להן בן אחי אביו היה וראוי ליורשו היה והלא הרבה בנים היו לו אמר להן אותו ואת בניו הרג שנאמר אם לא את דמי נבות ואת דמי בניו ראיתי ורבנן ההיא בנים הראוין לצאת ממנו בשלמא למאן דאמר נכסיהן למלך היינו דכתיב ברך נבות אלקים ומלך אלא למאן דאמר נכסיהן ליורשין למה לי ומלך ולטעמך אלקים למה לי אלא לאפושי ריתחא הכא נמי לאפושי ריתחא (סנהדרין מ"ח ע"ב).

Der Lehrer, der mit dieser Talmudstelle vertraut ist, kennt vor allen Dingen die Familienverhältnisse Naboths besser, als wenn

er seine Kenntnisse lediglich aus Baruch Sterns biblischer Geschichte schöpft. Er weiss, dass Naboth ein leiblicher Vetter des Königs Achas war und nicht bloss einen schönen Weinberg, sondern auch zahlreiche Kinder besass. Zwar wird ihm Naboths Kinderreichtum nicht ganz fremd sein, da er von Baruch Stern weiss, dass nach der Tötung Jorams durch Jehu dieser zum Obersten Bidkar sagte: „Wirf ihn aufs Feld Naboths; denn so hat Gott gesprochen: Auf diesem Felde will ich das Blut Naboths und das Blut seiner Söhne rächen". er dürfte aber doch in peinliche Verlegenheit kommen, wenn ein findiger Schüler ihn fragt: Aber, Herr Lehrer, Sie haben uns doch in der Geschichte von Naboths Weinberg gar nicht erzählt, dass auch Naboths Söhne getötet wurden! Falls nun der Lehrer aus pädagogischen Gründen seinem neugierigen Schüler nicht antworten will: Was Baruch Stern nicht erzählt, brauche ich auch nicht zu wissen — so wird ihm nichts anderes übrig bleiben, als bei unserer Talmudstelle Rat einzuholen, die ihm auch die nötige Auskunft geben wird. Er wird da erfahren, dass zwischen ר' יהודה und den רבנן ein Streit ist, wie das Wort Jehus zu verstehen ist. Nach ר' יהודה ist es wörtlich zu verstehen: Achab hat nicht blos Naboth, sondern auch Naboths Söhne tödten lassen. Nach den רבנן bezieht sich Jehus Wort auf Naboths ungeborene Söhne, die mit Naboth vernichtet wurden, noch ehe sie ins Dasein traten. Wer einen Menschen tödtet, tödtet zugleich alle Kinder, die von ihm noch hätten gezeugt werden können. Oder ist's am Ende unpädagogisch, in der Religionsschule von Zeugung und Geburt zu reden? — Wohlgemerkt; strittig ist blos die Frage. ob ausser Naboth auch seine vorhandenen Söhne getödtet wurden. Dass er Söhne besass, bestreiten auch die רבנן nicht, wie die talmudische Diskussion beweist. Allerdings ist nicht klar, aus welchem Bibelvers die רבנן den Kinderreichtum Naboths erfahren, wenn sie das Wort Jehus in uneigentlichem Sinne verstehen. (Vgl. Raschi zu Sanhedrin a. a. O.: לא ידענא מהיכא ילפי.)

Ein findiger Schüler könnte aber noch weiter fragen. Offenbar war doch König Achab bestrebt, sein Vorgehen gegen Naboth äusserlich in durchaus rechtliche Formen zu kleiden. Zu diesem

Zwecke liess ja Isebel durch zwei falsche Zeugen Naboth der Gottes- und Königslästerung überführen. Musste nun der König nicht mit der Möglichkeit rechnen, dass sein verbrecherisches Ziel vom Volke durchschaut werden würde, wenn er nach Naboths Hinrichtung sich in den Besitz von Naboths Weinberg setzte? Erst unsere Talmudstelle rückt diese ganze Geschichte in klares Licht. Wir haben nach jüdischem Religionsgesetz zwischen הרוגי מלכות, todesschuldigen Verbrechern, die sich gegen die Majestät des jüdischen Königs durch Ungehorsam und dgl. vergehen, und הרוגי ב"ד, todesschuldigen Verbrechern, die sich gegen die Majestät des jüdischen Religionsgesetzes vergehen, zu unterscheiden. Der Unterschied ist ein zweifacher: in Bezug auf die nach der Hinrichtung einzuhaltenden Trauervorschriften, die wohl bei הרוגי מלכות, nicht aber (ausser אנינות) bei הרוגי ב"ד angehen (vgl. Rambam ה' אבל 1, 9), dann hinsichtlich des Besitzrechtes am Vermögen des Hingerichteten. Bezüglich dieses zweiten Unterschiedes differieren in unserer Talmudstelle die רבנן und ר' יהודה. Nach den רבנן verfällt die Hinterlassenschaft der הרוגי מלכות dem König, die der הרוגי ב"ד deren Erben. Nach ר' יהודה geht auch die Hinterlassenschaft der הרוגי מלכות in den Besitz ihrer Erben über. Wir werden nun das Vorgehen des Königs Achab viel besser verstehen und zwar je nachdem wir uns auf den Standpunkt der רבנן oder den des ר' יהודה versetzen. Ist Nabot als einer von den הרוגי מלכות getödtet worden, dann war es durchaus nicht auffallend, dass nach seiner Hinrichtnng sein Weinberg in den Besitz des Königs überging, denn König Achab hatte ein Anrecht auf die Hinterlassenschaft aller הרוגי מלכות. Allerdings nur nach der rezipierten Ansicht der רבנן. Nach ר' יהודה trat König Achab als erbberechtigter Vetter Naboths in den Besitz des Weinbergs, da ja nach ר' יהודה auch Naboths Söhne getödtet wurden und Achab daher einziger Erbe war.

Auf Grund unserer Talmudstelle wird uns auch klar, warum Isebels falsche Zeugen Naboth sowohl der Gottes- als auch der Königslästerung beschuldigten. Nach der Auffassung der רבנן hätte eine blosse Anklage auf Königslästerung, nach der Auffassung des ר' יהודה eine solche auf Gotteslästerung genügt, wenn eben Achab

nicht durch eine ausgesucht krasse und raffinierte Anschuldigung den wahren Zweck, den er mit seiner Anklage verfolgte, hätte verschleiern wollen.

Im Zusammenhang mit unsern Darlegungen möchten wir noch folgendes bemerken. Isebels Befehl lautet: „Rufet einen Fasttag aus und setzet Naboth an die Spitze des Volkes. Dann stellet ihm zwei ruchlose Männer gegenüber, die sollen wider ihn zeugen“ usw. Dieser Satz kann in der Religionsschule moralisch nicht besser ausgebeutet werden, als dies Sanhedrin 29a sgeschieht:

אמרינן להו סהדי שקרי אאוגרייהו זילי דכתיב והושיבו שנים אנשים בני בליעל נגדו ויעידוהו שאמר ברכת אלקים ומלך.

„(Wenn man bei einer Gerichtsverhandlung die Zeugen zur Wahrhaftigkeit ermahnte) sagte man ihnen, dass lügenhafte Zeugen auch von denen, in deren Sold sie stehen, verachtet werden, denn es heisst (bei Isebel): Dann stellet ihm zwei ruchlose Männer gegenüber“ usw. Die von Isebel aufgestellten Lügenzeugen werden von Isebel selbst „ruchlose Männer“ genannt. Unsere alten Talmudweisen waren auch in der biblischen Geschichte zu Haus, und sie verstanden es gar meisterhaft, auch in scheinbar nebensächlichen Dingen den innigen Zusammenhang zwischen Bibel und Talmud, zwischen biblischer Geschichte und halachischem Strafrecht zu erweisen.

II.

„Während der Regierung des Königs Joas erkrankte der Prophet Elisa. Joas besuchte ihn, weinte vor seinem Angesichte und sprach: „Mein Vater! Mein Vater! Wagen Israels und seine Reiter“. Sterbend weissagte ihm Elisa Sieg über die Syrer. — Als später wieder syrische Streifscharen ins Land fielen, wollten Leute gerade einen Mann begraben; da erblickten sie eine Streifschar und warfen die Leiche in das Grab Elisas Als sie die Gebeine Elisas berührte, wurde der Mann wieder lebendig.“

So ist bei Baruch Stern zu lesen. Die Streifscharen, die übrigens nicht syrische, sondern moabitische waren (s. Kön. II 13, 20) interessieren uns hier nicht, wohl aber erregt die mysteriöse Leiche, die da in Elisas Grab geworfen wurde, unsere Phantasie.

Weiss einer der Herren Lehrer, wer dieser Mann gewesen ist, der da in so wunderbarer Weise zu neuem Leben erwachte? Wäre es nicht ganz interessant, es beim biblischen Geschichtsunterricht den authorchenden Schülern zu verraten? Man braucht blos den Talmud (Sanhedrin 47 a) zu kennen, um die ganze Geschichte dieser Leichenbelebung in einem neuen, ungeahnten Licht zu schauen.

מנין שאין קוברין רשע אצל צדיק שנאמר ויהי הם קוברים איש והנה ראו את הגדוד וישליכו את האיש בקבר אלישע ויגע האיש בעצמות אלישע ויחי ויקם על רגליו.

„Wo ist die Quelle der Vorschrift, dass man einen Frevler nicht neben einen Gerechten begraben darf? Es heisst: „Sie waren gerade mit der Beerdigung eines Mannes beschäftigt, da sahen sie die Streitschar, da warfen sie den Mann in das Grab Elisas, und als der Mann die Gebeine Elisas berührte, wurde er lebendig und erhob sich auf seine Füsse.“

Hierzu bemerkt nun Raschi z. St.:

איתו הנקבר נביא השקר היה הוא הנביא אשר השיב את עידו לאכול ולשתות בבית אל ונענש עידו על ידו והמיתו הארי וכשמת לאחר ימים קברוהו אצל אלישע ולא הוכשר אצל המקום שיקבר אצלו והחייהו.

„Die betr. Leiche war die eines Lügenpropheten: es war das derselbe Prophet, der Iddo zurückführte zum Essen und Trinken in Beth-El. Seine Schuld war's, dass Iddo bestraft und vom Löwen zerrissen wurde. Als er nun nach Jahr und Tag starb, begrub man ihn neben Elisa. Gott aber billigte es nicht, dass er neben ihm begraben wurde und so wurde er wieder lebendig.“

Wir wissen nun, was das für eine Leiche war und warum sie wieder lebendig wurde. Das Wunder hat einen tiefen ethischen Sinn. Der Gegensatz zwischen Gut und Böse, zwischen Wahrheit und Lüge macht auch vor dem Grabe nicht halt. Was lässt sich hier alles anknüp'en! Welch grelle Streiflicher fallen von dieser Geschichte auf die religionspolitischen Kämpfe der Gegenwart! Was ist das aber für eine Geschichte, die hier Raschi erzählt? Was war das für ein Lügenprophet, wer war Iddo? Nun, Iddo kommt auch in der Sternschen Bibel vor, wenn er auch nicht mit

Namen genannt wird, Iddo hiess „der Gottesmann aus dem Lande Juda“, (vgl. Raschi zu Kön. I 13, 1: והנה איש אלקים זה היה עידו) der, als Jerobeam einst auf dem Götzenaltare zu Bethel opferte, auf Gottes Befehl vor ihn trat und rief: „Altar, Altar! Es wird aus dem Hause Davids ein Sohn geboren werden, Josija wird er heissen, der soll auf dir die Priester der Höhen schlachten und Menschengebeine verbrennen“. (Vgl. bei Stern: „Jerobeam und der Gottesmann“). Schade nur, dass Stern die Erzählung abbricht und uns das Interessanteste verschweigt. Die Geschichte geht nämlich weiter, und wer sie im biblischen Urtext weiter liest (Kön. I 13, 7 ff.), wird Raschis Bemerkung zu Sanhedrin a. a. O. verstehen. Jerobeam hatte Iddo zum Essen eingeladen, dieser aber weigerte sich die Einladung anzunehmen: „Wenn du mir auch die Hälfte deines Hauses gäbest, so gehe ich nicht mit dir hinein und esse kein Brot und trinke kein Wasser an diesem Ort“ .... „Aber ein alter Prophet wohnte in Beth-El“ .... der Lügenprophet, von dem Raschi spricht. Der ging dem Gottesmanne nach und sprach zu ihm: „Auch ich bin ein Prophet wie du; ein Engel hat mir eben im Namen Gottes befohlen: Bringe ihn zurück in dein Haus, dass er Brot esse und Wasser trinke. — Er log ihm vor“. Der Gottesmann liess sich überreden und kehrte zurück und als er Bethel wieder verlassen hatte, wurde er auf Gottes Geheiss für seinen leichlgläuuigen Ungehorsam bestraft: „Er ging fort, da traf ihn ein Löwe auf dem Wege und tötete ihn. . . .“

Damit ist aber die Geschichte immer noch nicht ganz geklärt. Aus dem weiteren Verlauf der Erzählung in Kön. a. a. O. erhellt, dass der Lügenprophet neben — Iddo begraben wurde. Als der Lügenprophet gehört hatte, dass Iddo von einem Löwen zerrissen ward, ging er hin, „hob den Leichnam des Gottesmannes auf, lud ihn auf den Esel und führte ihn zurück: er kam in die Stadt des alten Propheten; um ihn zu betrauern und zu begraben. Er legte seinen Leichnam in sein Grab und stimmte die Klage an: O, mein Bruder! Nachdem er ihn dort begraben hatte, befahl er seinen Söhnen: Wenn ich gestorben bin, so begrabet mich in dem Grabe, worin der Gottesmann begraben ist, neben seine Gebeine leget meine Gebeine, denn gewiss wird das eintreffen, was er im Na-

men des Herrn verkündet hat gegen den Altar von Beth-El und gegen alle Häuser der Höhen, die in den Städten Samarias". Der Wunsch des Lügenpropheten, neben Iddo begraben zu werden, wurde von seinen Söhnen erfüllt, wie aus Kön. II; 23, 17f. hervorgeht. Daselbst wird von Jesias Frömmigkeit erzählt und wie er den Götzendienst abschaffte. Auch hier bricht die Stern'sche Bibel mittendrin ab. Stern erzählt blos die Hälfte: „Da sich Josijas Herrschaft auch über das Land der zehn Stämme erstreckte, zerstörte er auch den Altar des goldenen Kalbes zu Beth-El, den Jerobeam erbaut hatte und verbrannte Menschengebeine darauf, um ihn zu verunreinigen, wie einst der Gottesmann verkündet hatte." Die Geschichte geht aber weiter. Josija fragte: „Was für ein Mal ist jenes, das ich sehe? Die Stadtleute antworteten ihm: Das ist das Grab des Gottesmannes, der gekommen war aus Juda und diese Dinge verkündigt hatte, die du getan, über den Altar in Beth-El. Da befahl (der König): Lasset ihn liegen, keiner rühre seine Gebeine an! Und so retteten seine Gebeine auch die Gebeine des Propheten, der von Samaria gekommen war." Der Prophet aus Samaria aber war niemand anders als der Lügenprophet, wie Raschi zu Kön. I 13, 11 bemerkt. Seine Leiche lag in demselben Grabe, in welchem die Iddos lag, und so kam es, dass, als Josija das Grab Iddos verschonte, auch die Gebeine des Lügenpropheten vor dem Verbranntwerden auf dem Altar des goldenen Kalbes zu Beth-El gerettet wurden.

Wenn aber der Lügenprophet neben Iddo begraben wurde, wie vereinigt sich damit die offenbar auf einem Midrasch fussende Angabe Raschis zu Sanhedrin a. a. O., dass er neben Elisa begraben wurde? Der Widerspruch löst sich, wenn wir bedenken, dass der Lügenprophet, der zweimal gestorben ist, auch zweimal begraben werden musste. Das erste Mal wurde er neben Elisa begraben. Da wurde er wieder lebendig. Und zwar nur für kurze Zeit. Denn wie in Sanhedrin weiter auf Grund einer Boraitha festgestellt wird, על רגליו עמד ולביתו לא הלך, er erhob sich wohl wieder auf seine Füsse, doch kam er nicht wieder nach Haus. Nach seinem endgültigen Tod wurde er dann, seinem Wunsche gemäss, in Iddos Grab beigesetzt.

Wer biblische Geschichte an der Hand des Talmuds treibt, lernt zweierlei. Erstens gründliches Durchdenken und umfassendes Zusammenschauen der scheinbar kleinen und nebensächlichen Partien der Bibel. Zweitens Respekt vor den biblischen Wundererzählungen, die mit gleichem Ernste und gleich logischer Schärfe erfasst sein wollen, wie irgend ein anderes Stück des heiligen Buches, mit welchem sich unsere „Vernunft" rascher abzufinden pflegt, als mit Wundergeschichten, die uns auch die Welt des Mystischen und Irrationalen als Wirklichkeit vor Augen führen.

R. B.



Der Aufstieg zur Keduschah.

Von Rabbiner S. Löwy, Hamburg.

Mosche Chajim Luzatto זצ"ל beginnt sein bekanntes Werk: מסילת ישרים mit folgenden Worten: „Dieses Werk habe ich nicht geschrieben, um etwas Neues zu lehren, sondern um etwas allgemein Bekanntes in Erinnerung zu bringen". Diese Worte seien auch der folgenden Abhandlung vorausgeschickt. Uns allen ist ja bekannt, welche Aufgabe die Thora uns stellt, von טומאה uns zur טהרה und von dieser uns zur קדושה durchzuringen.

קדושים תהיו כי קדוש אני „Heilig sollt Ihr sein, denn heilig bin Ich", so lautet der kategorische Imperativ, den die תורה uns mit auf den Lebensweg gibt. Das höchste Ideal, welches der Jude erringen kann und welches zu erreichen er bestrebt sein soll, ist die Keduschah. Und wenn er vor den Schöpfer hintritt, um Ihn zu preisen, spricht er die Worte, in welche die himmlischen Heerscharen einstimmen קדוש קדוש קדוש ד' צבאות!

Doch was ist קדושה? Die Antwort darauf kann uns nur annährend gegeben werden, wie überhaupt die Frage eigentlich richtiger

so lauten kann: Welche Anforderung an unsere Lebensführung stellt das Streben zur Keduschah? Schön und zu Herzen gehend beantwortet uns diese Frage der Siporno (ויקרא · י״ט):

„Nachdem der Heilige, gelobt sei Er, seine Gottesherrlichkeit am Sinai Israel offenbart hatte, als Er zu ihnen sprach: „Seid ein Volk von Priestern und eine heilige Nation“ und „Ich habe euch emporgeführt aus Mizrajim, um euch zum Gott zu sein und so seid heilig“, da entfernte er sie von der Unreinheit gewisser Speisen und von der Unreinheit der Nidda und der Negaïm, die daraus erstehen, von der Unreinheit des Flusses, wie überhaupt von jeder Sünde, wie es heisst: „Von allen Sünden werdet rein vor Gott“. — — — „Und nun“, spricht die Thora, „das Ziel aller dieser Einschränkungen ist gegeben in den Worten: „Seid heilig“, d. h. strebet, so weit als möglich, Eurem Gott zu gleichen, denn dies ist ja das Ziel der Menschenschöpfung, bei welcher es heisst: „Nach seinem Ebenbilde schuf Er den Menschen.“

In diesen Worten hat der Siporno gleichzeitig das hohe Ideal der Sittlichkeitserziehung des Menschen durch die Ausübung der מצות angedeutet. Jede מצוה, jede von Gott befohlene Guttat soll, wenn wir sie ausüben, nicht mit ihrer Ausführung für uns abgeschlossen sein, sondern sie wirke weiter in uns fort, heilige Geist und Tat und befähige ihn dadurch, Gott nahe zu kommen, Unreinheit zu überwinden, טהרה zu erlangen und nach קדושה zu streben.

Denn nur durch restloses Aufgehen im Thoraideal ist es dem Juden möglich, wirklich Jude zu sein. Nichts anderes scheint ja טומאה zu sein, als Unfreiheit des Menschen und die aus dieser physischen Gebundenheit sich ergebenden Körpereigenschaften. (Siehe Hirsch zu שמיני תזריע).

Vorausgeschickt sei jedoch, dass wir uns immer vor Augen halten müssen, dass folgende und andere Erklärungen nur Versuche bleiben und mit der Verbindlichkeit der Thoragesetze nichts zu tun haben. Diese Gesetze sind und bleiben für uns immer bindend, ob wir eine Erklärung zu finden meinen oder nicht.

Unstreitig ist wissenschaftlich schon nachgewiesen, dass die Nahrung, welche jedes Lebewesen, insbesondere der Mensch, aufnimmt, Einfluss auf seinen seelischen Zustand hat. Das klarste Beispiel hiefür bildet wohl der Alkoholgenuss [1]). Eine gewisse Richtung der Heilkunde verbietet z. B. den Genuss von Schweinefleisch bei Epilepsie, also bei einer spezifischen Nervenkrankheit. Bei vollständigem Fehlen der Schilddrüse wird der beginnende Kretinismus durch das Essen — also durch die körperliche Aufnahme — von Schilddrüsenstoff beseitigt. — Interessant sind die Zusammenhänge zwischen Nahrung und Nervensystem im jetzigen Kriege nachgewiesen worden. Bei Granatverletzungen findet man im Blute Abbauprodukte der Nebenniere, woraus auf eine Schädigung derselben geschlossen werden kann. Dieser Nachweis kann aber erst nach zwölfstündiger Nahrungsenthaltung geführt werden, da von der Nahrung typische nicht ganz zerlegte Substanzen ins Blut übergehen. Die Nebenniere hängt mit dem Nervensystem auf engste zusammen [2]). Stoffe, welche aus der Nebenniere stammen, finden sich auch im Blute bei durch Granatschock hervorgerufenen Störungen des seelischen Gleichgewichts, bei Denk-, Gedächtnis- und Sprachstörungen. Starker Fleisch- und Wassergenuss ruft oft Verkalkung der Arterien und Gicht hervor; erstere Krankheit ist oft Ursache seelischer Störungen.

Aus all diesem ist zu ersehen, welch wichtigen Einfluss die Nahrung auf das Seelenleben hat. Nicht um körperlichhygienische Massregeln willen verbietet die Thora נבילה und טריפה, sondern um den jüdischen Geist und die jüdische Seele freizuhalten von allem was hindernd wirkt, die höchste seelische und sittliche Stufe der קדושה zu erreichen. לא תאכלו כל תועבה „Esset nicht, wasverabscheuungswürdig ist" erklärt der Talmud (Chulin 114) כל שתעבתי לך „Alles, was Ich der Schöpfer des Alls als ungeeignet zu deiner Thoraaufgabe bezeichnet habe. Vielleicht könnte man auch die

[1]) Die folgenden medizinischen und naturwissenschaftlichen Feststellungen verdanke ich meinem Freunde Herrn Dr. Jul. Möller-Altona.

[2]) Dieser Zusammenhang zwischen Niere und dem Nervensystem, also dem Sitze seelischer Betätigung, erklärt vielleicht den jüdischen Begriff von כליות היועצות.

vielzitierte Erklärung Bar-Kapporas תועבה = תועה בה so auffassen: "תועה בה" Irrtum in deinem Streben zur Keduschah entsteht dadurch.

Aehnlich wird ja versucht טומאת מת zu erklären. Der Eindruck, welchen der seelenolse Menschenkörper auf uns macht, ist so niederdrückend, dass unser freudiges Streben zur Keduschah Abbruch erleiden könnte [1]). Der tote Körper, also das rein Körperliche, ohne seelischen Antrieb zum Guten und Edlen, ist טמא, denn wo Seele, mithin Streben ist, dort ist טהרה. Vielleicht könnte man die Einteilung der Tumohzustände, welche die Thora uns lehrt, folgendermassen erklären, allerdings wären dazu tiefergehende Studien, welche nicht im Rahmen dieser kurzen Abhandlung versucht werden können, notwendig.

1. טומאת מת entsteht durch den seelenlosen Körper des dahingeschiedenen Menschen. Der Mensch, der טמא wird, ist es nicht durch eigene Schuld geworden, daher hat er nicht nötig, ein קרבן, ein Opfer, welches (nach רמב"ן Einleitung zu ויקרא) die neue Weihe des Menschen zum werktätigen Leben lehrt, zu bringen.

2. טומאת זב, זבה מצורע. מצורע entsteht nach Erklärung unserer Weisen hauptsächlich infolge der Bösrede (לשון הרע [2])

---

[1]) Siehe Hirsch's Erklärung zu חוקת und שמיני.

[2]) Anschliessend will ich eine schöne Erklärung meines hochverehrten Lehrers מורי ורבי הרב הג' ישעי' פירסט שליט"א, Raw der Schiffschul in Wien, anführen: Die Sprache ist das vorzüglichste Unterscheidungsmerkmal des Menschen vom Tiere, wie חז"ל vom Menschen als מדבר „Sprachbegabten" par excellence sprechen. Solange nun der Mensch diesen Vorzug zum Guten und Edlen anwendet, ist er dessen würdig, verwendet er aber die Sprache zur Bösrede und zu sonstigen Nichtigkeiten, so sinkt er zum Tiere, da er den Vorzug, welchen er vor diesem hat, missbraucht. ומותר האדם מן הבהמה אין „Der Vorzug des Menschen vor dem Tiere — die Sprache — hört auf כי הכל הבל, wenn dieser zum Nichtigen angewendet wird". So hat sich der מצורע durch Bösrede versündigt. Diese entsteht durch Selbstüberhebung. Bescheidene Menschen, welche sich selbst strenge prüfen, sprechen nicht לשון הרע. Nur Selbstüberhebung und Verachtung des Menschen bringen zur Bösrede. Soll der Mezora rein werden, so muss es ihm zum Bewusstsein gebracht werden, dass gerade er des Nebenmenschen benötigt, ja von ihm, wenn dieser ein כהן ist, abhängig ist, um vollwertiges Mitglied der Gesellschaft zu werden. Daher זאת תהיה תורת המצורע ביום טהרתו „Dies die Lehre des Aussätzigen: Da

durch die Vorherrschaft unedler Triebe. Der Mensch ist gesunken, es ergeben sich Veränderungen an seinem Körperzustande. Zur Wiedererlangung der Reinheit ist tätige Selbstverbesserung, also ein קרבן, nötig.

3. טומאת יולדת. Da die Menschwerdung rein körperlich war, lehrt auch hier die Thora, das rein Körperliche ist טמא. Die Eltern und hauptsächlich die Mutter als vorzüglichste Erzieherin des jungen Menschen, müssen tätig sein, um das junge Kind zu einem sittlichen Menschen zu erziehen, daher ist ein קרבן nötig.

4. טומאת נדה ist ein passiver körperlicher Zustand, daher ist kein קרבן nötig.

5. טומאת שרץ erfolgt (ähnlich wie beim מת) durch Berührung der kleinsten und beweglichen Tiere im toten Zustande. (Hirsch z. St.). Diese טומאה ist passiv, daher ist kein קרבן nötig.

6. טומאת קרי kann, wie schon der Name sagt, durch Zufall oder durch Ueberanstrengung eintreten (Schabos 127 b), daher ist kein קרבן nötig.

Die טבילה, das völlige Untertauchen des Körpers im Wasser lehrt uns vielleicht, dass wir unsere seelische Reinheit wieder erlangen können, wenn der Mensch sich ganz der Thora, diesem מקור מים חיים, diesem Quell lebendigen Wassers hingiebt (siehe Dr. Hoffmann-Leviticus). Und wie das Wasser der מקוה nicht durch Menschenhand geschöpft sein darf, so soll auch des Menschen seelische Neugeburt aus der Thora selbst, nicht aus durch Menschenwitz und Menschendünkel verfälschten Lehren erfolgen.

Und deshalb ist es auch unrichtig, von טהרה schlechterdings als von Hygiene zu sprechen. Nicht Hygiene ist טהרה — wenn jene auch eine selbstverständliche Folge dieser ist — und mit Nichten ersetzt die Badestube, wäre sie auch die komfortabelste und eleganteste, die Mikwah! Das Heil der zukünftigen Generationen, die Sittenreinheit der jüdischen Familie ist abhängig von מקוה und טהרה!

Klar, nüchtern, unablässig verfolge der Jude seinen Weg, welcher ihn zur Höhe führt. Nicht Angst, nicht Verzückung

---

er rein werden will, fühle er, dass er allein nichts ist, dass er vom כהן abhängig ist: והובא אל הכהן er werde zum כהן gebracht“.

und nicht Schwärmerei leite ihn auf diesen Weg. Vielleicht könnte man auch folgende dunkle Stelle im Kusari II. 62, von diesem Gesichtspunkte aus erklären.

Dort heisst es nämlich beim Gespräche über Unreinheit: „An Frauen und Kindern sieht man oft, wenn sie nachts ausgehen, infolge ihrer geistigen Schwäche am Körper schwarze und gelbe Stellen. Sie schreiben dies jedoch den Dämonen zu. Es ist nun möglich, dass daraus, und auch durch den Anblick von Toten und Erschlagenen schwere Krankheiten des Körpers und der Seele entstehen."

Diese טומאה-Zeichen der Flecken am Körper lassen sich vielleicht durch Selbstsuggestion hysterischer Personen erklären. Durch die Angst vor Dämonen und Geistern wird die klare Ueberlegung getrübt, im Schrecken und in der Furcht wähnen sich nervenschwache, abergläubische Frauen und Kinder nachts von jenen verfolgt und meinen auch die Berührung der verfolgenden, ihnen nachjagenden Geister am Körper zu verspüren (Erlkönig). Der fortwährend bohrende Gedanke daran erzeugt dann durch Suggestion die erwähnten Flecke.

So sind ja auch die Heiligenstigmate, welche die katholische Kirche kennt, und welche an einigen weiblichen Personen nachgewiesen sein sollen erklärt worden. Während jedoch die Kirche diese Stigmate als Zeichen besonderer Heiligkeit auffasste, ist dieser Zustand nach jüdischer Ansicht ein טומאה-Zustand, da nur klarer, ruhiger Verstand, unbeeinflusstes, logisches Denken, welches sich von jeder Schwärmerei und von jeder Betäubung fernhält, zur Seelenreinheit und zum Seelenadel führen kann. Deshalb ist ja jedem טמא das Betreten des Heiligtums untersagt. Denn nicht durch Einwirkung äusserer Sinneseinflüsse, Verzückungen und Phantasien, erziele der Jude seine טהרה und seine קדושה. Selbsttätig arbeite er an sich, klar zum Thoraziele strebe er, dann erst ist er טהור, dann erst darf er das Heiligtum betreten.

Ebenso ist die Sittenreinheit und die Vermeidung von Verbindungen gewisser Verwandschaftsgrade Vorbedingung für Keduschah, ja eine der wichtigsten und hauptsächlichsten Stufen zu ihr,

wie חז"ל wiederholt betonen: כל מקום שאתה מוציא גדר מן העריות אתה מוציא קדושה „Wo Sittenreinheit erstrebt wird, dort ist Heiligkeit zu finden."

Aron Marcus ז"ל schreibt in seinem Barsilai I. p. 135: „Es ist das Geheimnis der Arojaus, der verbotenen Verbindungen zwischen Blutsverwandten, deren naturgesetzliche Berechtigung in Uebereinstimmung mit der Thora von allen höheren Rassen instinktiv gefühlt und angenommen wurde, bevor die neueste Wissenschaft nachgewiesen hat, dass ganze Völkerstämme durch Nichtbeachtung derselben der vollständigen Degeneration und dem Cretinismus verfallen sind.

Unerlässlich für טהרה ist נקיות d. i. körperliche und seelische Reinheit und Makellosigkeit [1]; dann erst gelangt man zur טהרה. Jedoch nach טהרה folgt erst פרישות, dass heisst Verzicht auf erlaubte Genüsse, wenn dadurch etwa eine Ablenkung von der grossen Aufgabe der Gotteserkenntnis zu befürchten wäre. Dies erst führt dann zur קדושה, d. h. zur Unterlassung jeder Handlung und jeder Betätigung, welche nicht direkt zum Jisroelsziele führt. Nicht nur dann unterlässt der קדוש eine Tat, wenn die Möglichkeit eines Irrtums auch nur ferneliegt, dies wäre bloss פרישות, sondern er entsagt allem, das nicht veredelnd, jüdisch, thoragemäss einwirkt auf des Menschen Psyche, auch ohne die angedeuteten möglichen schädlichen Einflüsse. Also ist קדושה das immerwährende, in jedem Juden lebendig sein sollende Hinstreben zur sittlichen Höhe.

So ergibt sich die Erklärung von טומאה als seelische Unfreiheit als Folge physischer Gebundenheit. טהרה ist Gleichgewicht zwischen höheren seelischen und niedrigen körperlichen Energien, wobei der Mensch an sich arbeitet, dass das Hohe überwiegt; und endlich קדושה ist das kampflose stetige Ueberwiegen des seelischen Strebens nach Reinheit, nach den unverlierbaren Ewigkeitswerten der reinen Seele.

Die Möglichkeit, diese höchste Stufe zu erreichen, verbürgt uns die Thora, indem sie spricht: „Seid heilig, denn heilig bin Ich, Euer Gott".

---

[1]) רש"י zu ע"ז כ' bemerkt נקיות = נקי באין חטא.

Eine rätselhafte Ohrfeige.

אמר ליה כופר לר"ג אמריתו כל בי עשרה שכינתא שריא כמה שכינתא איכא קרייה לשמעיה מחא ביה באפתקא א"ל אמאי על שמשא בביתיה דכיפר א"ל שמשא אכולי עלמא ניחא ומה שמשא דחד מן אלף אלפי רבוא שמשי דקמי קודשא בריך הוא ניחא אכולי עלמא שכינתא דקודשא בריך הוא על אחת כמה וכמה (סנהדרין ל"ט ע"א).

„Ein Gottesleugner sprach zu R. Gamliel: Nach eurer Lehre ist, wenn zehn beisammen sind, die Herrlichkeit Gottes anwesend. Da muss es aber viel Gottesherrlichkeiten geben? — R. Gamliel liess den Diener des Gottesleugners kommen, gab ihm eine Ohrfeige und sprach zu ihm: Warum geht die Sonne über dem Hause des Gottesleugners auf? Er antwortete: Die Sonne bestrahlt die ganze Welt. — Wenn nun die Sonne, die doch nur einer unter den tausend und abertausend Dienern des Allmächtigen ist, die ganze Welt bestrahlt, um wievielmehr der Allmächtige selbst!"

Zu welchem Zweck liess R. Gamliel den Diener des Gottesleugners kommen und was soll insbesondere die rätselhafte Ohrfeige, die er ihm applizierte? U. A. .w. g. Y.

[Wir empfehlen unserem verehrten Mitarbeiter, im עין יעקב nachzulesen: dort wird sich ihm das Rätsel klären. — Red.]



Literarisches.

Deutsch, Polnisch oder Jiddisch? Betrachtungen und Urkunden zur Ostjudenfrage von „Germano-Judaeus". Preis 1 Mark. Verlag C. A. Schwetschke und Sohn. Berlin W. 57.

„Wir hatten keine Ahnung, dass es dicht vor unserer Tür so etwas gibt". Diese Worte des Ostjudenheftes der Süddeutschen Monatshefte (Februar 1916) gelten auch für die Schulfrage der Ostjuden. Wer etwas näheres darüber erfahren will, der greife zu der Broschüre von Germano-Judaeus, die in verständlicher und in nicht allzu einseitiger Weise Aufklärung über diese Frage gibt. Auf die Auszüge und auf die Uebersetzungen aus der jiddischen Presse sei besonders hingewiesen. Am Ende finden sich auch einige Proben aus dem Jiddischen im möglichsten Anschluss an das Original.

Im ganzen kann man die Broschüre fast als ein kleines Vademecum für die Ostjudenfrage bezeichnen.

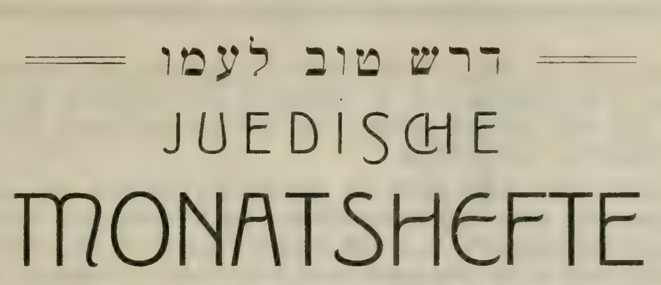
Oded, das Buch des Friedens von Dr. M. Ascher, Neuchâtel. 1916. Im Selbstverlag.

Den kurzen biblischen Bericht im 2. Buch der Chronik, Kap. 28, wie der Prophet Oded es fertig brachte, das kriegerische und siegreiche Israel dem Geist des Friedens zu unterwerfen, zu einem ganzen Buch des Friedens auszubauen, war eine gute und glückliche Idee, die der Verfasser auch trefflich auszuführen wusste. „Eine Grosstat war geschehen: man verzichtet freiwillig auf das, was jedem Sieger zusteht. Das siegreiche Heer gibt nicht nur die Gefangenen zurück, sondern auch die gemachte Beute. Noch von dem Eigenen nimmt man wohl und kleidet die Nackten und speist die Hungrigen und salbt die Schmachtenden und lässt die Schwachen auf Eseln reiten. Schon vor den Toren Schomrons angekommen, leitet man die Gefangenen zu ihren Brüdern nach Jericho zurück und das siegreiche Heer zieht mit leeren Händen in seine Haupstadt Schomron ein. Aus dem Hintergrund trauriger Zeiten leuchtet dieses Ereignis wie ein gewaltiges Licht. Nicht mehr um leere Worte handelt es sich, sondern um Opfer, um eine Tat, die an moralischem Wert weit höher zu bemessen ist als gar manche modernen Schiedsverträge. Man hatte erkannt, dass alle Menschen Kinder desselben Vaters, also Brüder sind und sich auf ewig Treue geschworen. In diesem Siegeszuge war der König der Geführte und das ganze Volk der Führer. Der Ruf „Frieden" erschallte über die Menge, die Massen, die Städte, und es war, als ob er auch über die Grenzen der Länder und der Meere erschalle und die Welt erfülle. Es war ein Durchbruch des Gefühls der Zusammengehörigkeit aller Menschen. Israel und Juda hatten weiter nichts gemeinsam, als dass ein Gott ihr aller Gott war. Dieses einzige Gemeinsame war genügend, sie zu Freunden zu machen. Keine Gotteshuldigung lässt sich herrlicher ausdrücken, als das Erwachen der menschlichen Seele in beiden bisher feindlichen Stämmen. Sollte der Gedanke, der die damals alle einte, der Gedanke an den gemeinsamen Vater der Welt, nicht noch heute genügen, alle Menschen in Ost und West, in Süd und Nord zu Brüdern zu machen? Wie schön wird das Leben bei dem Gedanken „Frieden auf Erden". — Salem, Salem, Brüderstimmen eines mächtigen Klangs im Einvernehmen, vertiefte, unhemmbare, brausende, jauchzende Brüderstimmen, erklingt auch heute weiter und erlöset eine tieftraurige Welt!"

Inhaltsverzeichnis

zum 4. Jahrgang (1917) der jüdischen Monatshefte

(דרש טוב לעמי)



Jahrgang 4. Heft 1

Das schlafende Gewissen.

Von Bertha Pappenheim in Frankfurt a. M. geht uns folgender Aufsatz zu:

„Weh' dem, dessen Gewissen schläft. Die lebenserhaltende Wirkung der heiligen, sozialen, jüdischen Religionsgesetze ist so in Hirn und Blut der gesamten Judenschaft übergegangen, dass der soziale Sinn der Juden als der erweiterte „Familiensinn der Juden", sowie dieser als eine Stammeseigentümlichkeit bezeichnet werden kann.

Die Enge des altjüdischen Gemeinschaftslebens in Deutschland (vor der Emanzipation und Freizügigkeit) gestattete jedem einzelnen Manne mit viel grösserer Leichtigkeit als heute die Erfüllung aller Gebote, nicht nur, soweit sie sich auf die Ritualvorschriften beziehen, sondern auch, soweit es auf das Zusammenleben bezügliche Gebote sind. Das wirkte natürlich bestimmend auf die Form des Gemeindelebens und das, was man heute in entwickelten Verhältnissen dessen soziale Aufgabe nennt. Für die jüdische Frau war die Teilnahme an diesen Aufgaben religiös, also auch praktisch karg bemessen, ein Verhältnis, das sich innerhalb des Gemeindelebens durch die den Frauen anerzogene Teilnahmlosigkeit für jüdische Interessen heute noch in ihrer Interessenlosigkeit an der jüdischen Gesamtheit bitter rächt.

Um aber in jenen Ghettozeiten den Erfordernissen der Gemeinde zu genügen, bedurfte es nicht wie heute spezieller Erfahrungen und Kenntnisse. Die Grundlage für die Beherrschung der Erfordernisse des Khillelebens und

Wegweiser für alle Vorkommnisse bildete die Kenntnis der religiösen Vorschriften. — Als Tradition war sie Gemeingut aller und durch das weitverbreitete und sehr geachtete Studium des jüdischen Schrifttums blieb sie in allen Teilen frisch und lebendig.

Ihrem Geiste nach bildet die jüdische Gesetzgebung eine wertvolle breite Basis für jedes Gemeinschaftsleben. Die Anforderungen, die an die moderne soziale Gesetzgebung gestellt werden und dort oft als geistiges Neuland gelten. sind in den wichtigsten Teilen mit altjüdischen Gesetzen identisch; dort wo sie religiös betrachtet als christlich angesprochen werden, sind sie nachweislich jüdisch (Sonntagsruhe, Mutterschutz, Familienpflege, Fleischbeschau u. s. w.). In dem alten jüdischen Gemeindeleben mit der unumstösslichen religiösen Auffassung, nach der Gebot und Guttat eins sind, konnte sich eine soziale Betätigung nur nach den Normen der religiösen Vorschriften entwickeln.

Die Wechselwirkung zwischen religiösen und sozialen Motiven des Handelns, in dem Objekt und Subjekt des Wohltuns ihre Stellung auch vertauschen können, lässt es unter Umständen vom jüdischen Standpunkte weniger wichtig sein, welchen praktischen sozialen Erfolg eine gebotene Wohltat — Mizwah — hat, wenn sie nur die Erfüllung des Gebotes ist. Damit wird ein grosses Stück Verantwortlichkeit für die oft in den Zeitläuften sich verändernden Folgen einer Handlung — natürlich zum Nachteil der Gesamtheit — abgeschnitten oder ausgeschaltet. In der Enge des Khillelebens gab es aber in sozialer Beziehung jahrhundertelang keine sich verändernden Zeit- oder Tagesforderungen. In dem Khillerahmen genügten der religiös angespornte gute Wille, gutes Herz und gutes Geld für die Erfüllung der sozialen Pflichten.

Mit diesen drei Energien konnte unendlich viel geschehen und ist auch unendlich viel getan worden.

Kälte und Hunger, Geburt und Tod, Krankheit und Verarmung stellten in der Ghettozeit der Hilfsbereitschaft durch die einfachen durchsichtigen Verhältnisse, in denen sich das Leben abspielte, einfache Aufgaben. Die Lage der Bedürftigen, der schmerzlich Betroffenen selbst gab gleich die Richtung, nach der die Hilfe gebracht werden konnte. Alles lag menschlich zugänglicher; es gab keine „Fälle“.

Im historischen Fortgang bedeutete aber auch neben den persönlichen und Einzelleistungen das Entstehen von Stiftungen und die Gründung von Vereinen keine Erneuerung der Fürsorgetechnik oder gar eine Einordnung derselben in notwendigwerdende neue allgemeine Normen.

Die erste und einzige sachgemässe Abspaltung, die sich in der jüdischen Arbeit entwickelte, war, dass die Geldangelegenheiten der Vereine und Stiftungen meist Männern übertragen wurden, denen sie durch ihren Beruf oder durch persönliche Uebung technisch geläufig waren, und die auch das nötige Vertrauen für dieses Amt genossen. Anderes Verständnis wurde selten verlangt.

Das erklärt den dominirenden Einfluss von Bankleuten und Advokaten in Stiftungen und Vereinen neben den sonst nur in erster Linie religiös bestrebten wohlmeinenden Stiftern, Gönnern und Pflegern auf dem Gebiete der Wohltätigkeit.

Dass eine religiöse Wohltat eine soziale Missetat werden kann, wenn man gewisse Versteinerungen und Willkürlichkeiten, die sich gebildet haben, und die das Licht des Geistes, der die Guttat verlangt, verdunkeln, wenn man sie nicht aus dem Wege räumt, ist vielen Wohlmeinenden bis heute noch nicht ausreichend zum Bewusstsein gekommen.

Das erklärt innerhalb des jüdischen Gemeinschaftslebens an manchen Stellen das Vorhandensein grosser Opfer, d. h. Geldgebebereitschaft und zugleich die gutherzige, kurzsichtige Regellosigkeit und Undisziplinirtheit, an denen der grösste Teil der modernen jüdisch-sozialen Arbeit leidet.

Hier ist das deutsche jüdische Gemeindeleben an einem deutlich erkennbaren Punkte stehen geblieben: dort, wo für die Majorität der deutschen Juden der religiöse Gedanke nicht mehr stark genug ist, Bekenntniswille und Lebenswille zugleich zu sein.

Die Uebertragung der Guttat (als Zwillingsgedanke des religiösen Gebotes der Mizwah) auf das Geleise der disziplinirten sozialen Handlung, dieser Weg, der in eine grosse, schönerbelebte jüdische Welt hinausführen könnte, ist von den deutschen Juden nicht rechtzeitig erkannt und verfolgt worden.

Der grosse, fortreissende Zug sozial-politischer Entwicklung, der sich in den deutschen, politischen Kommunen aufbauend bemerkbar macht, hat das jüdische Gemeinde- und Vereinsleben nicht erfasst. Zwar sind Juden und besonders Jüdinnen an allen Aeusserungen dieser Zeitbestrebungen lebhaft beteiligt; aber diese Beteiligung bedeutet für das jüdische Gemeinschaftsleben mehr einen Abfluss und Verlust an Kräften. An verhältnismässig nur wenigen Stellen jüdischen Gemeinde- und Vereinslebens zeigt sich der Wunsch und das Verständnis, die Erkenntnisse und Methoden der sogenannten unkonfessionellen oder interkonfessionellen sozialen Arbeit auch zur Erhaltung und zur Stärkung des jüdischen Gemeinschaftsgedankens anzuwenden.

Hier liegt der Keim der Schwäche, des Rückganges, vielleicht auch einer bevorstehenden Auflösung des Judentums, wobei natürlich nicht mit Jahrzehnten, aber doch, wenn keine Besinnung eintritt, mit wenigen Menschenaltern zu rechnen sein wird.

Das Versickern der jüdischen Volkskraft wird aber noch durch einen anderen Umstand im höchsten Grade gefördert und beschleunigt. Die furchtbare Zerrissenheit in der Judenschaft selbst, der Elbogenkampf, der vom Agudah-Mitglied bis zum Reform-Juden im Sonntagstempel in Gemeinden, Vereinen und Verbänden, um Wert, Bedeutung, Herrschaft und Vorherrschaft geführt wird, macht die Judenschaft innerlich verbluten. Das Fehlen von Solidarität und edelem Selbsbewusstsein in Momenten, wo nur die höchste Anspannung von Gemeinschaftsgefühl Lebenswillen und Abwehrkraft den

Feinden gegenüber gibt, schwächt die Judenheit nach aussen und lässt einen weisen Nathan herbeisehnen, der uns über unsern Wert und unsere Würde als Träger unserer ethischen Mission unter den Völkern neu belehrte und vor allem auch einen Ring wünschen, der vor Gott und den Menschen angenehm machte.

Wenn wir nicht auf „einen interessanten Rest einer einst ethisch, intellectuel und wirtschaftlich bedeutsamen Religionsgemeinschaft“ zusammenschmelzen wollen, dann müssen wir uns aufraffen, uns prinzipiell und organisatorisch einen neuen festen Zusammenschluss zu sichern. Dieser wäre auf die tragkräftige, soziale Seite der jüdischen Gesetzgebung aufzubauen. Individuelles, Trennendes ist bewusst zu übergehen, das Gemeinsame umso besser herauszuarbeiten, ein Programm aufzustellen, in dem jeder Jude und jede Jüdin, auch wenn sie von ihrer Volkszugehörigkeit wenig mehr als ihre Abstammung kennen, ein interessantes, wichtiges, sympathisches Arbeitsfeld finden kann.

Als eines der wichtigsten, geistigen Kettenglieder für den Zusammenschluss der Judenschaft ist die Mitarbeit der Frau an allen verantwortlichen Stellen des jüdischen Gemeinschaftsleben zu nennen. Von ihrem Verständnis, von ihrem Willen und ihrer Treue hängt der Geist ab, der im Hause und in der Gemeinde herrscht; sie kann dem sozialen Leben Harmonie und gute Gesinnung geben, ebenso wie sie auch Misston und Charakterlosigkeit verbreiten kann, wenn sie planlos ihre nächsten Interessen entzogen dahingeht.

Der praktischen Arbeit bietet ein solcher Zusammenschluss als ein Verband für jüdisch-soziale Arbeit ein unendlich umfassendes Programm, von dem hier nur die hervorragendsten Punkte anzudeuten sind. Da gilt es vor allem, sich in der jüdischen Wohlfahrtspflege auf die wirksamste Handhabung der Armenpflege nach bestimmten allgemeinen Normen zu vereinen in einer Zentralisation des Armenwesens unter praktischer und finanzieller Mitwirkung und Mitverantwortung der Gemeinden.

Um deren Wirksamkeit zu erhöhen, ist die Einbeziehung der Vereine, Anstalten und Stiftungen als ein Fürsorgerat des Armenwesens, besonders für die grossen und mittleren Gemeinden nötig.

Um die Anstalten, Krankenhäuser u. s. w. untereinander zu verbinden, ebenso aus Gründen der Ersparnis und der Sicherstellung für den Verbrauch (für Webwaren, Lebensmittel, Milch, Fett, Fisch, Kartoffeln, Kohlen, Seife u. s. w.) empfiehlt sich die Gründung einer grossen Konsum- und Einkaufsgenossenschaft der jüdischen gemeinnützigen Anstalten; wo es irgend angeht, wäre landwirtschaftlicher Betrieb (Lehr- und Arbeitsgelegenheit) einzuführen.

Bekämpfung der fahrlässigen Wohltätigkeit und Gewährung von Unterstützungen nach volkserzieherischen Grundsätzen.

Bekämpfung des Wanderbettels und des Hausierhandels unter den Juden, besonders bei Frauen und Jugendlichen.

Förderung von Berufsberatungen und Arbeitsnachweisen für männliche und weibliche Lehrlinge, höhere Berufe, männliche und weibliche Arbeitsuchende.

Wohnungsfürsorge und Wohnungsnachweis.

Einrichtung von jüdicsher Sammelvormundschaft für alle jüdischen Gemeinden Deutschlands.

Bereitstellung von Mitteln für Erziehungsbeiträge für jedes schutzlose und von der Familie getrennt erziehungsbedürftige jüdische Kind, ehelich oder unehelich.'

Förderung aller Unternehmungen der jüdischen Jugendpflege.

Bekämpfung der Tuberkulose unter den Juden.

Einberufung von Konferenzen über Fragen aus den Gebieten der Armenpflege, der Erziehung, der Sittlichkeitsfrage, Berufs- und Bildungsfragen, Bevölkerungsproblem u. s. w., Preisausschreiben für besondere Arbeiten oder für praktische Studien auf diesen Gebieten.

Förderung der Frühehe und aller darauf hin zielenden Unternehmungen, u. s. w., u. s. w., u. s. w., u s. w.

Dies natürlich nur in grossen Umrissen der wesentliche Inhalt des Verbandsgedankens. Organisatorisch hätte er unter Führung einer Kommission des Deutsch-Israelitischen Gemeindebundes und engster Mitarbeit der grossen bestehenden Organisationen alle Gemeinden dem Programme nach zusammenzufassen und vor allem dafür zu sorgen, dass an Stellen, wo zur Zeit gutherziger Dilettantismus waltet, Sachkunde und Disziplin eintritt.

Tüchtige Berufsbeamte müssen dorthin berufen werden, wo es die Stetigkeit der Arbeit verlangt. Dabei kann und darf niemals und nirgends auf den Einfluss und das Mitschaffen der freiwilligen Hilfskräfte verzichtet werden, um nicht der papierenen Seele des Bureaukratismus zum Selbstzwecke zu verhelfen. Aber die freiwilligen Arbeiter müsseo solche Männer und Frauen sein, die noch in engster Fühlung mit dem Leben stehen, die sich Zeit nehmen müssen und wollen, in klugem treuen Walten eine wichtige Stelle auszufüllen, nicht Veteranen des Lebens, die noch Zeit haben.

Und für Nachwuchs in den Aemtern muss freimütig gesorgt werden denn von der Qualität dieser Arbeit hängt die Kraft und das Gedeihen und damit die Zukunft des deutschen Judentums ab.

Wehe dem, dessen Gewissen schläft."

Wir bringen diesen Aufsatz zur Kenntnis unserer Leser, weil er uns typisch erscheint für die gegenwärtige Gemütsverfassung weiter Kreise der deutschen Judenheit. Alle möchten helfen, die

neuen sozial-ethischen Impulse, die das furchtbare Erlebnis des Weltkrieges in edlen Herzen ausgelöst hat, auch dem Judentum nutzbar zu machen, doch nur die wenigsten sind sich klar darüber, dass nirgendwo vielleicht Neuorientierungsversuche auf eine solche Fülle von Widerständen stossen, wie gerade im deutschen Judentum. Frl. Pappenheim spricht eine Sprache, die wir nicht verstehen. Sie möchte wie Tausend Andere eine neue jüdische Welt aufbauen, in der alle deutschen Juden vom orthodoxen Agudisten bis zum reformjüdischen Sonntagsgottesdienstbesucher sich heimisch fühlen, und dass eine solche Traumwelt nicht einmal in ihren Grundrissen realisierbar scheint, diese schwere Schuld schiebt sie unserem schlafenden Gewissen zu. Wir werden uns nie verstehen, und es wäre darum auch völlig zwecklos, hier weitläufig über den Inhalt des vorstehenden Aufsatzes zu debattieren, wenn es nicht doch von Zeit zu Zeit recht wertvoll wäre, unsern Lesern zu zeigen, welche tiefe Kluft im Denken und Fühlen die deutsche Judenheit auch dort durchzieht, wo scheinbar die Möglichkeit eines gegenseitigen Sichverstehens gegeben ist. Was sollen wir dazu sagen, dass unseren Grossmüttern und Urgrossmüttern unter dem ungebrochenen Ghettoregime des jüdischen Religionsgesetzes eine „Teilnahmslosigkeit für jüdische Interessen" „anerzogen" wurde, die sich heute noch in der „Interesselosigkeit" ihrer Enkelinnen „an der jüdischen Gesamtheit bitter rächt"! Wir meinen, die jüdischen Frauen der alten Zeit haben für jüdische Dinge ein Interesse an den Tag gelegt, um welches die jüdischen Frauen der neuen Zeit sie auch dann noch beneiden dürften, selbst wenn jemals ihr Gewissen aus seinem Winterschlaf zu einem neuen, starken Lebensfrühling erwachen sollte. Was kann eine jüdische Frau für die jüdische Gesamtheit Grösseres leisten, als ein reines jüdisches Haus zu führen und ihre Kinder „auf den Knien der Thora und Gottesfurcht" zu erziehen! Wenn unsere heutigen jüdischen Frauen für die jüdische Gesamtheit vielfach ein solch geringes Interesse haben, dass sie den Spott ihrer Freundinnen fürchten, wenn sie einem — dritten Kinde das Leben schenken —: Du, lieber Himmel, was können unsere Grossmütter und Urgrossmütter dazu! Die hatten freilich niemals den Ehrgeiz, „an allen verantwortlichen

Stellen des jüdischen Gemeinschaftslebens" sich hervorzutun, weil ihnen das כל כבודה בת מלך פנימה ein Lebensprinzip und nicht blos eine romantische Redefloskel war, deshalb war's aber doch im letzten Grunde ihr „Verständnis" und ihr „Wille" und ihre „Treue", die den Geist bestimmten, „der im Hause und in der Gemeinde herrschte" — und sie würden sich auch heute noch schönstens für die Ehre bedanken, statt im Haus und in der Familie ihrer Bestimmung zu leben, auf öffentlichen Tribünen des jüdischen Gemeinschaftslebens als die „wichtigsten geistigen Kettenglieder für den Zusammenschluss der Judenschaft" zu paradieren. Zu einer solchen Parade bedarf es eines Wagemutes, der dem Temperamente unserer Grossmütter und Urgrossmütter abging. Ihnen war jenes stille weibliche Lebensideal, das sich hinter dem unübersetzbaren Wort צניעות verbirgt, ein Juwel, dessen Glanz alle „Kettenglieder" überstrahlt.

Wer die jüdischen Frauen der alten Zeit und die altmodischen der neuen Zeit für rückständig hält, wird naturgemäss auch die alma mater des jüdischen Lebens, die Thora, für eine zwar ehrwürdige, an weisen Gedanken (wie Mutterschutz, Fleischbeschau etc.) nicht arme, in manchen Beziehungen aber doch recht rückständige Matrone halten. Er wird auf der einen Seite zugeben, welch ein ethisch wertvoller Begriff die „Mizwah" ist, wird aber doch auf der andern Seite, unter dem Einfluss des „grossen, fortreissenden Zuges sozial-politischer Entwicklung" stehend, feststellen müssen, dass die auf das Konto des Begriffs der Mizwah — als einer auf Grund eines Gotteswortes und im Vertrauen auf Gott zu übenden Handlung — zu setzende Ausschaltung „eines grossen Stückes Verantwortlichkeit für die oft in den Zeitläuften sich verändernden Folgen einer Handlung" der Gesamtheit „natürlich zum Nachteil gereicht". Welch ein Spiel mit dem Begriff der „Mizwah"! Giebt Jemand zu, dass wir im jüdischen Religionsgesetz ein System von Lebensregeln vor uns haben, welches heute noch so gut wie vor Jahrtausenden uns massgebend sein kann und muss, welcher Überhebung macht er sich dann schuldig, wenn er sich selbst oder dem sozial-politischen Geiste, dem er gleicht und den er begreift, eine bessere Überschau über die Folgen seiner Handlung zutraut,

als jenem Religionsgesetz, das er wohl nicht beseitigen, aber gerade dort in seinen Ansprüchen beschneiden möchte, wo sein religiöses, überirdisches Wesen sich herausstellt. Wären wir berechtigt, das jüdische Religionsgesetz beiseite zu schieben, wann immer es sich erkühnen sollte, dem „grossen, fortreissenden Zuge der sozial-politischen Entwicklung" sich hindernd in den Weg zu stellen, warum sollten wir nicht immer unsere eigene Vorsehung spielen dürfen: wozu bedürfte es, bei einer blos relativen Geltung der Thora, einer alle Zeiten überdauernden Pflicht, sie zu heiligen! Das Judentum wird ein Unglück, ein überflüssiger Ballast, wenn es aufhört, die absolute Lebensregel für jüdische Menschen zu sein.

Uns müssen Thora und Mizwoth absolut massgebend sein, auch dort, wo ihre strikte Befolgung uns die Pflicht auferlegt, den „fortreissenden Zug der sozial-politischen Entwicklung" ein klein wenig zu bremsen. Aber wie, wenn ganz unverkennbar eine „religiöse Wohltat" sich als eine „soziale Missetat" erwies? Nun, wir bestreiten ganz entschieden, dass ein Fall möglich ist, wo eine Wohltat, die wirklich von Religionswegen geschehen musste, sozialen Unsegen verbreitet. Wir haben in den הלכות צדקה des Schulchan Aruch ein Beispiel vor uns, dass das jüdische Religionsgesetz nicht blos in Sachen Fleischbeschau und Mutterschutz, sondern auch auf dem Gebiete der Philantropie mustergültiges schon zu einer Zeit gedacht und gefordert hat, wo die „sozial-politische Entwicklung" noch sehr wenig „fortreissendes" an sich hatte. Im Sinne dieser הלכות צדקה ist eine Wohltat, die sozialen Fluch verbreitet, auch von Religionswegen als Unsegen zu betrachten. Allerdings erlaubt sich das Religionsgesetz über den Begriff der „sozialen Missetat" Anschauungen zu haben, die vielleicht nicht „fortreissend" sind, dafür aber dem ethischen Gesamtgeiste des Judentums sich harmonischer einfügen, als etwa die moderne sozial-politische Rigorosität, die „diszipliniert" genug ist, einem „Wanderarmen" dieThür vor der Nase zuzuschlagen, falls er nicht schwarz auf weiss nachweisen kann, dass er nicht aus angeborener Lust am Wandern zum Wanderarmen wurde. Die הלכות צדקה — wir werden sie demnächst an dieser Stelle ausführlich darzustellen versuchen — enthalten eine Fülle von Richtlinien, die dem gesetzestreuen Juden zeigen, wo und wann das jüdische Herz seine Menschenliebe frei ausströmen lassen darf

und wann diese Liebe mit der Bremse der Vernunft zu disziplinieren und zu regulieren ist. Wäre es nicht ein Wunder, wenn gerade auf sozialem Gebiete dasselbe Religionsgesetz in „Willkürlichkeiten" schwelgen würde, welches auf anderen Gebieten, z. B. in gesellschaftlichen Fragen (Traueretikette etc.), wo der moderne Mensch sich rein gefühlsmässig zu geben pflegt, das frei schweifende Gefühl in eiserne Fesseln schlägt?

Die geehrte Verfasserin obigen Aufsatzes sieht den „Keim der Schwäche, des Rückganges, vielleicht auch einer bevorstehenden Auflösung des Judentums" in der von ihr mit beweglichen Worten beklagten Tatsache, dass an verhältnismässig nur wenigen Stellen jüdischen Gemeinde- und Vereinslebens sich der Wunsch offenbart „die Erkenntnisse und Methoden der sogenannten unkonfessionellen oder interkonfessionellen sozialen Arbeit auch zur Erhaltung und Stärkung des jüdischen Gemeinschaftsgedankens anzuwenden". Nun, es mag schon sein, dass das jüdische Gemeinschaftsleben bisher nicht fähig oder gewillt gewesen ist, die sozialen Errungenschaften der Neuzeit sich zu nutze zu machen. Das wäre umso erstaunlicher, als in der spezifisch religiösen Sphäre das jüdische Gemeindeleben gerade in der Neuzeit als ein durchaus fortbildungsfähiger Organismus mit allezeit offenen und für alles Nicht- und Unjüdische ungemein empfänglichen Poren sich erwies. Vielleicht drückt sich aber in dieser auffälligen Reserviertheit gegenüber dem sozialen Modernismus die instinktive Angst aus, die es, solange es nur irgendwie geht, vermeiden möchte — nachdem תורה und עבודה dem Moloch der Neuzeit längst zum Opfer fielen — nun auch גמילות חסדים, diese dritte und letzte Domäne des alten Judentums, jenem Götzen preiszugeben. Denn so einfach wie sich die Verfasserin die Hinüberleitung des jüdischen Zdokohwesens aus seiner überlieferten Form in die modernen Formen sozialer Betätigung senkt, wird sie sich schon deshalb nicht bewerkstelligen lassen, weil hierbei eine ganze Reihe von religiösen Vorfragen erledigt werden müssen, soll der mögliche Schaden nicht grösser als der wirkliche Nutzen sein. Wir müssen uns nämlich sehr davor hüten, die „furchtbare Zerrissenheit in der Judenschaft" in ihrer Wirkung auf das soziale Leben zu unterschätzen. Schon ein kurzer

Blick auf das Programm des „Verbandes für jüdisch-soziale Arbeit“ lehrt, wie ein solcher Verband jene „furchtbare Zerrissenheit“ nicht heilen, sondern gerade im Gegenteil die jüdische Kulturfrage oder sagen wir doch einfach, die Frage der religiösen Zusammengehörigkeit der deutschen Juden selbst auf solchen Gebieten aufrollen würde, wo man ihr bisher mehr ängstlich als konsequent aus dem Wege ging. Der Verband soll „nach volkserzieherischen Grundsätzen“ Unterstützungen gewähren. Er soll landwirtschaftlichen Betriebe mit Lehr- und Arbeitsgelegenheit einführen. Wird ein gewissenhaftes „Agudah-Mitglied,“ welches ja nach Bertha Pappenheims Projekt in diesem Verband sich so heimisch fühlen soll wie der „Reformjude im Sonntagstempel“, umhin können, sich nach dem Geiste dieser „volkserzieherischen Grundsätze“ und nach der Stellung des Sabbaths in den zu schaffenden Lehr- und Arbeitsgelegenheiten eingehend zu erkundigen? Und wird er nicht im Sinne seiner religiösen Anschauung verpflichtet sein, sich, bevor er seine Mitarbeit im Verbande zusagt, genau zu orientieren, ob auch die geplante „Bekämpfung des Wanderbettels und Hausierhandels“ mit den religionsgesetzlichen Bestimmungen über עני העובר ממקום למקום harmoniert? Würde nicht gerade ein solcher Verband, statt die furchtbare Zerrissenheit innerhalb dnr Judenheit zu heilen, sie umgekehrt in ihrer ganzen Tiefe und Breite erst rech deutlich offenbaren? Und die Sittlichkeitsfrage, die Bildungsfrage, die Jugendpflege! „Weh dem, dessen Gewissen schläft!“ Gewiss tut der Anblick des schlafenden sozialen Gewissens der deutschen Judenschaft bitter weh. Es giebt aber auch ein religiöses Gewissen, Frl. Pappenheim, und es hiesse das Kind mit dem Bade ausschütten, wollte man das soziale Gewissen wecken, indem man das religiöse zu ewigem Schlafe betäubt.

Die Zerrissenheit der deutschen Judenschaft ist keine mutwillige oder in Kurzsichtigkeit und Unverstand begründete, sondern eine historische Erscheinung, die aus der jüdischen Geschichte des 18. und 19. Jahrhunderts nur zu sehr verständlich ist. Kein „weiser Nathan“ wird hier mitsamt seinem Ringe jemals etwas ausrichten können, solange seine ganze Weisheit darin besteht, die Judenschaft über ihre „ethische Mission unter den Völkern“ zu belehren

und sie „vor Gott und den Menschen angenehm“ zu machen. Ueber ethisches Salonjudentum ist denn doch auch die deutsche Judenschaft in ihrer überwiegenden Mehrheit allmählich hinausgewachsen. Auch in den Reihen der liberalen Judenschaft dämmert langsam die Ueberzeugung, dass es sich um des bischen Ethik willen, die aus christlichem Pokal sich ebenso behaglich schlürfen liesse wie aus jüdischem, nicht verlohnt, das Martyrium des jüdischen Namens auf Kind und Kindeskinder zu vererben. Nur für ein religiöses oder nationales Ideal, das Wärme und Kraft verbreitet, verlohnt es sich zu leben und zu sterben. Und dass ein Zusammenscharen der Judenschaft um einen „weisen Nathan“ und seinen Ring sie vor den Menschen, zu denen ja auch die Antisemiten gehören, „angenehm“ machen wird, dürfte auch Frl. Pappenheim nicht unbedingt behaupten wollen, wenn sie das antisemitische Dogma von der Solidarität der Juden bedenkt. Auch möchten wir stark bezweifeln, ob ein wirklich weiser Nathan zu allen Programmpunkten des „Verbandes für jüdisch-soziale Arbeit“ sich so ohne weiteres bekennen würde. So dürfte er wohl über das, was man heute „disziplinierte Wohltätigkeit“ nennt, seine eigenen Gedanken haben. Denn wie heisst es doch so schön in Lessings Nathan:

„. . . Er gab so unhold, wenn er gab;
Erkundigte so ungestüm sich erst
Nach dem Empfänger; nie zufrieden, dass
Er nur den Mangel kenne, wollt' er auch
Des Mangels Ursach wissen, um die Gabe
Nach dieser Ursach filzig abzuwägen.“

R. B.



Shylock.

Von Prof. Dr. Josef Caro (Frankfurt a. M.).

In jüngster Zeit sind von zwei anerkannten Gelehrten, Professor Creizenach und Professor Schröer, Aufsätze über Shylock erschienen, die wieder einmal die Aufmerksamkeit auf diese „groteske Figur“ lenken. Creizenach wendet sich in seinen Beobachtungen über den Kaufmann von Venedig (Shakespeare Jahrbuch, Bd. 51, 169ff.) dagegen, dass „manche Kommentatoren und manche Schauspieler den unzweifelhaften Sinn des Dramas durch Hineintragen modern-liberaler Tendenzen fälschten und dem hartherzigen Wucherer menschlich rührende Züge andichteten“. Schröer sucht in seiner Abhandlung Zur Beurteilung des Shylock (Englische Studien, Bd. 50, 51ff.), Creizenach zu widerlegen.

Wie Schröer nach den statistischen Angaben des Shakespeare Jahrbuches mitteilt, ist der Kaufmann von Venedig dasjenige Stück Shakespeares, das am häufigsten auf unseren Bühnen erscheint, 1583 mal in den 10 Jahren 1905—1914, die anderen folgen erst in einem weiten Abstand. Für diese merkwürdige Tatsache muss es doch einen Grund geben. Wer einmal einer Theateraufführung des Stückes beigewohnt hat, hat entweder ein Gefühl der Erschütterung oder des Missbehagens empfunden, nur sehr wenige niedrig denkende, sagen wir geradezu, antisemitisch gesinnte Menschen werden frohlockend das Theater verlassen und Shakespeare für ihre „völkischen“ Zwecke ausbeuten. Ein ästhetisches Gefühl erweckt das Stück nicht, von einer Katharsis im Sinne des Aristoteles kann keine Rede sein. Man wende nicht ein, dass es sich hier nicht um eine Tragödie handle. Freilich, nicht dem ganzen Inhalte nach; aber Shylock, die Hauptperson, ist eine tragische Gestalt; Antonio, nach dem das Stück heisst, ist nur „der Mittelpunkt, um den die anderen Charaktere gruppiert sind“, wie der treffliche Shakespeareforscher Dawden sich ausdrückt. — Ich finde jenen Grund darin, dass das Stück, eins der merkwürdigsten des grossen Briten, schon wegen seiner zwiespältigen Handlung — der Zusammenhang der Kästchengeschichte, der Werbung Eassanios um

Porzia, mit Shylock-Antonio ist sehr locker — ein starkes Interesse, Neugierde erregt; man will erfahren, ob der Jude wirklich bis zum Äussersten gehen, sein Ziel erreichen wird. Und für das Vergnügen, die Befriedigung des Auges und des Ohres ist durch das Beiwerk, die lyrischen Einlagen, das Duett Lorenzo-Jessica genügend Sorge getragen.

Fast alle einschlägigen Fragen sind bereits vor längerer Zeit von Honigmann: Über den Charakter des Shylock (Shakespeare Jahrbuch, Bd. 17, 201 ff.) erörtert worden. Honigmann will aber zuviel beweisen, und sieht alles zu schön, das ist ein Fehler. Mir kommt es nur darauf an, zu beweisen, dass Creizenach irrt, dass er, wie wir sehen werden, befangen ist. Wir wollen rein objektiv, wissenschaftlich vorgehen. Wir brauchen garnicht das Ziel zu verfolgen, Shylock weiss zu waschen, als ob wir in ihm unseren Vertreter sehen, als ob wir uns verteidigen müssen. Uns Juden braucht Porzia nicht zu sagen, dass man Gnade üben soll.

„Die Art der Gnade weiss von keinem Zwang,
Sie träufelt, wie des Himmels milder Regen,
Zur Erde unter ihr; zwiefach gesegnet:
Sie segnet den, der giebt, und den, der nimmt;
Am mächtigsten in Mächtigen, zieret sie
Den Fürsten auf dem Thron mehr als die Krone.
Das Zepter zeigt die weltliche Gewalt,
Das Attribut der Würd' und Majestät,
Worin die Furcht und Scheu der Könige sitzt.
Doch Gnad' ist über dieser Zeptermacht;
Sie thronet in den Herzen der Monarchen,
Sie ist ein Attribut der Gottheit selbst,
Und ird'sche Macht kommt göttlicher am nächsten,
Wenn Gnade bei dem Recht steht; darum, Jude,
Suchst du um Recht an, erwäge dies,
Dass nach dem Lauf des Rechtes unser keiner
Zum Heile käm'; wir beten all' um Gnade,
Und dies Gebet muss uns der Gnade Taten
Auch üben lehren." (IV, 1).

Ein grosser Teil unserer Gebete ist von dieser Anschauung erfüllt. Wir können sogar ganz ruhig Shylock preisgeben. Es fragt sich aber, ob dies im Sinne des Dichters ist; das, nur das, ist das Entscheidende.

Bei der Beurteilung eines Shakespeareschen Dramas darf man nicht, was so oft geschieht, ausser acht lassen, dass der Dichter in der Fabel nie originell ist, dass sie nie von ihm erfunden ist, und es ist so ziemlich sicher, dass er fast immer ältere Stücke bearbeitete, und so kann, muss man schliessen, dass auch für unser Stück eine Vorlage vorhanden war, dass Shakespeare den Stoff nicht einer italienischen Novellensammlung direkt oder einer englischen Ballade entnahm. In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts gab es ein Stück „Der Jude“, das 1579 erwähnt wird. Hier dürften die beiden Handlungen bereits zusammengeschweisst gewesen sein, und Shakespeares Verdienst besteht eben in der genialen Überarbeitung seiner Vorlage; nicht der Stoff an und für sich, sondern wie er ihn darbietet, durchdringt, ist seine Leistung. Eine ähnliche Beobachtung hat man bei Lessings Dramen gemacht, und dessen dramatische Entwürfe sind ein weiterer Beleg dafür. Mit Recht sagt Honigmann (a. a. O. S. 202): „Jeglichen Stoff aber, den Shakespeare behandelte, sei er aus der Geschichte oder dem phantastischen Märchenreiche geschöpft, wusste er sittlich und psychologisch zu vertiefen“.

Ob nun Shakespeare durch den Juden von Malta, diese blutdürstige Schöpfung seines älteren Zeitgenossen Marlowe, oder durch das eben angeführte Drama Der Jude oder durch einen anderen äusserlichen Grund zu seinem Drama veranlasst wurde, ist unsicher, auch nicht von Belang. Wir dürfen nur voraussetzen, dass der Pakt mit dem Stück Fleisch bereits gegeben war. Es ist auch ganz gleichgültig, ob Shakespeare Juden persönlich kannte, eine sehr strittige Frage, die Creizenach und Schröer in bejahendem Sinne beantworten möchten, um daraus gewisse Schlüsse zu ziehen. Diese und noch viele andere wichtige Probleme sind, trotzdem die Shakespearekritik bereits so alt ist, noch immer ins Dunkel gehüllt und dürften nie aufgeklärt werden. Selbst die neuesten, dokumentarisch belegten, Forschungen des Amerikaners

Wallace haben im Grunde für den äusseren Lebenslauf des Dichters nur dürftige Ergebnisse gezeitigt. So interessant es sein mag, über den Dichter selbst und die Entstehung seiner Werke etwas oder viel zu wissen, so hat dieses Wissen mit dem Verständnis seiner Dichtungen eigentlich nichts zu tun, am wenigsten bei einem Drama. der objektivsten Dichtungsart; hier haben wir uns an das zu halten, was seine Personen sagen und was sich vor uns abspielt. Und wer möchte es wagen, die Person zu bestimmen, der der Dichter seine Absicht in den Mund legt?

Der Leser kennt das Stück. Shylock ist gar kein Wucherer und hält sich auch mit Recht nicht für einen solchen.

„Er schilt selbst da, wo alle Kaufmannschaft zusammenkommt,
Mich, mein Geschäft und rechtlichen Gewinn,
Den er nur Wucher nennt“ (I, 3).

Und Shylock empfindet zugleich tief die Schmach, die man seinem Stamme antut: „Er hasst mein heilig Volk“ (ebda); „Er hat mein Volk geschmäht“ (III, 1). Wir erinnern wieder und immer wieder an jene ins Mark dringenden Worte, in denen sich die Qual und Pein, aber auch der Zorn und die Entrüstung eines Jahrhunderte lang gedrückten und gescholtenen und verachteten Volkes aussprechen: „Und welchen Grund hat er? Ich bin ein Jude. Hat nicht ein Jude Augen? Hat nicht ein Jude Hände, Gliedmassen, Werkzeuge, Sinne, Neigungen, Leidenschaften? mit derselben Speise genährt, mit denselben Waffen verletzt, denselben Krankheiten unterworfen, mit denselben Mitteln geheilt, gewärmt, gekältet von eben demselben Sommer und Winter wie ein Christ? Wenn ihr uns stecht, bluten wir nicht? Wenn ihr uns kitzelt, lachen wir nicht? Wenn ihr uns vergiftet, sterben wir nicht?“ (ebda) Natürlich will Shakespeare keine Verherrlichung der Juden; „aus einer bekannten Geschichte macht er nicht eine ganz andere“ (Schröer), und da die Vorlage die Bestrafung des Juden aufwies, übernahm sie Shakespeare. Aber die angeführten Stellen genügen, um jedem klar zu machen, dass der Dichter dem Juden zum mindesten Milderungsgründe zubilligt, denn welch' anderen Zweck hätten sie? Dass gegen Ende der Gerichtsszene das Recht gebeugt wird, dass Shylock Unrecht geschieht, wie der grosse Jurist Ru-

dolph von Ihering hervorhebt, sieht auch Creizenach, ihm gefällt ja der letzte Teil der Verhandlung auch nicht. Selbstverständlich wird das auch, wie er annimmt, in dem älteren Drama so vor sich gegangen sein. Aber wenn ein Shakespeare es nicht änderte, nicht ändern durfte, um den Mob sich austoben zu lassen, um einen Effekt zu erzielen, er war ja Schauspieler und Theaterdirektor, so ist damit noch nicht bewiesen, dass er den Rechtsbruch nicht empfand. Über die obigen Worte kommt man nicht hinweg, es kann sie keiner wegdeuteln. Der Dichter will eben Shylock eine gewisse Sympathie sichern. Hierhin gehört auch das Verhältnis Jessicas zu ihrem Vater. Shylock geht nicht nur als armer Mann aus dem Gerichtssaale — dass der grossmütige Antonio ihm die Zinsen seines halben Kapitals lassen will, muss seinen Stolz kränken —, sondern er kehrt in ein ödes Haus zurück, sein einziges Kind hat ihn verraten und verlassen. Mag man es dem Juden gönnen, dass sein Geld in christliche Hände kommt, mag man höhnisch triumphieren, dass seine Tochter von einem Christen entführt wird: wer wird für diese Tochter selbst etwas übrig haben, die ihren Vater beraubt und sich dem Christen an den Hals wirft? So bar alles Gefühls dürfte selten ein Kind gefunden werden. Dass Jessica nicht der Typus einer jüdischen Tochter ist, bedarf eigentlich nicht der Erwähnung. Das erkennen auch gebildete Christen. „Sie kann nicht als Muster einer jüdischen Tochter angesehen werden, denn 'unter keinem Volke werden die Familienbande so heilig gehalten wie unter den Hebräern“, sagt Thomas Campbell (Remarks 1838); und Schröer a. a. O. in einem anderen Zusammenhange: „Schon durch seine Familientradition oder seinen traditionellen Familiensinn ist der Jude zu fein organisiert“. Allzuschlimm wird es Jessica bei ihrem Vater nicht ergangen sein. Und hat denn dieser nicht guten Grund, der Tochter die Hut des Hauses dringend zu empfehlen, wie die Folge zeigt?

„Was? giebt es Masken? — Jessica hör' an:
Verschliesse die Tür, und wenn du trommeln hörst,
Und das Gequäk der quergehalsten Pfeife,
So klettre mir nicht an den Fenstern auf,
Steck nicht den Kopf hinaus in offene Strasse,

Nach Christennarren mit bemaltem Antlitz
Zu gaffen; stopfe meines Hauses Ohren,
Die Fenster mein' ich, zu, und lass den Schall
Der alten Geckerei nicht dringen in
Mein ehrbar Haus." (II, 5).

Shakespeare will hier durchaus nicht, wie Creizenach falsch auslegt, „die Abneigung des verkümmerten und freudlosen Juden vor dem „Goj" und seinem „Stuss" zu charakteristischem Ausdruck bringen". Vermöge seiner Intuition sah der Dichter, der wenige oder gar keine Juden kannte, richtiger als der moderne Literarhistoriker, der gerade die östlichen Juden aus der Nähe sah. Wenn Shylock seine Tochter warnte, so war der Grund mehr als Stuss, um dieses liebliche Wort zu wiederholen.

Darin stimmen wir mit Creizenach völlig überein, „dass Graziano gewiss den Beifall der Zuschauer fand, wenn er dem abgehenden Shylock nachruft, er habe eigentlich den Galgen verdient" Woher weiss Creizenach aber, dass Burbage, der erste Shylockdarsteller, „ohne Zweifel" die letzten Worte Shylocks: „Ich bitt', erlaubt mir, weg von hier zu gehn. Ich bin nicht wohl" mit lächerlich grotesker Gestikulation begleitet hat? Wir erfahren aus einer Elegie auf den Tod dieses Schauspielers nur, dass er eine rote Perrücke trug, über seine Aufführung der Rolle rein nichts. Ebensowenig dürfte Creizenach beweisen können, dass die Worte Shylocks:

„Wär' jedes Stück von den sechstausend Dukaten
Sechsfach geteilt, und jedes Teil 'n Dukat,
Ich nähm sie nicht, ich wollte meinen Schein" (IV, 1)

durchaus in dem charakteristischen Ton eines Handelsjuden gehalten sind, dass sich in seiner Sprachweise jüdische Anklänge finden. Ich fürchte sehr, dass Schlegels Übersetzung diese Auffassung, die ja nicht neu ist, und wonach manche Schauspieler die Rolle geben, teilweise verschuldet hat. Geben wir meinetwegen zu, was M. J. Wolff (Shakespeare, der Dichter und sein Werk, I, 349) behauptet: „Die vielen biblischen Wendungen, die häufige Gebrauch der rhetorischen Frage, die

Vorliebe für allgemeine Sentenzen, die Wiederholung des schon Gesagten zeugen für seinen echt jüdischen Ursprung". Aber der englische Zuschauer hat das schwerlich herausgefühlt, und Shakespeare konnte und wollte Shylock durch den Tonfall und die Aussprache nicht lächerlich machen. In Deutschland ist das leider eher möglich, wenn man die Schlegelsche Übersetzung (später ist der Satzbau richtig gestellt) vernimmt: Versteht mich, dass er ist vermögend (I, 3): Gut, du wirst sehn mit deinen eignen Augen des alten Shylocks Abstand von Bassanio (II, 5); Ein Bettler, der immer so schmuck ist gekommen auf den Markt (III, 1); Und was hat er gehabt für Grund? (ebda.) Hast du gefunden meine Tochter? (ebde.). Diese Worte sind es, die auf unseren Bühnen höhnisches Gelächter hervorrufen, und sie haben mit dem von Wolff Berührten nichts zu tun; der Engländer hört hier nichts spezifisch Jüdisches heraus. Ich wüsste auch nicht, weshalb Shakespeare seinen Shylock mauschele oder im Jargon sprechen lassen sollte. Creizenach will heutige osteuropäische Zustände auf das England des 16. Jahrhunderts übertragen. Die Juden, die Shakespeare möglicherweise gekannt hat, waren doch Portugiesen oder Spaniolen, und nehmen wir den Fall an, dass er, wie manche Forscher glauben, in Italien gewesen ist und sogar in Venedig auf dem Rialto Juden gesehen hat, so sprechen sie auch spaniolisch oder reines Spanisch oder italienisch. Und wenn er Juden in England hörte, so war es die reine Sprache, ein Jiddisch oder Jargon gab es damals nicht, und so hat der Übersetzer, so hat der Schauspieler, so hat der Interpret kein Recht, dem Dichter etwas unterzuschieben, was er nicht beabsichtigt hat.

Es ist also unzweifelhaft, dass zu Gunsten Shylocks, der auf seinem Schein besteht und den Pakt auszuführen entschlossen ist, manches spricht, dass er von dem Dichter nicht als der hartgesottene, natürliche Bösewicht schlechthin gezeichnet ist. Ist dem aber so, dann hat der Schauspieler geradezu die Pflicht, hier dem Dichter zu folgen. Ganz unerfindlich ist es mir, weshalb Creizenach es missbilligt, dass „die modernen Shylockdarsteller weniger durch die Worte des Dichters als durch die Betonung und das

begleitende Gebärdenspiel den Charakter Shylocks als einen tragischen, unser tiefstes Mitgefühl erregenden darstellen“.

Die modernen Schauspieler können sich auf keinen Geringeren als den genialen Irving berufen, der fest davon überzeugt war, dass Shakespeares Sympathien auf Seiten des Juden waren, und den Shylock demgemäss spielte, im Gegnnsatz zu einer seit dem Schauspieler Macklin üblichen Auffassung.

Wenn man auch nicht so weit wie Honigmann gehen darf, denn es entspräche nicht dem Geiste des 16. Jahrhunderts und Shakespeares, so sind doch nicht wegzuleugnende Momente in dem Charakter vorhanden, die gegen die abstossende Art sprechen, wie Creizenach ihn dargestellt sehen möchte. Das haben bedeutende englische Kritiker längst empfunden, und einige dieser massgebenden Äusserungen mögen hier kurz erwähnt werden.

Nach Swinburne, dem starken lyrischen Dichter der Viktorianischen Zeit, flösst Shakespeares Jude im Gegensatz zu dem Martowes „Schrecken und Mitleid“ (terror and pity) ein.

Hazlitt (in seiner Charakteren 1817): „Shylock wird fast ein Liebling (a half-favourite) bei dem philosophischen Teil der Zuschauer, der der Ansicht huldigt, dass jüdische Rache mindestens so gut wie christliches Unrecht ist“. Und der wegen seines blendenden Stils berühmte Schriftsteller fügt hinzu: A man no less sinned against than sinning (etwa: Man sündigt gegen ihn nicht weniger, als er selbst sich vergeht).

J. W. Hales verschliesst sich nicht der allgemeinen Auffassung, die in Shylock ein Ungeheuer sieht und ihn hasst und auszischt. Aber ein schärferes Auge beobachte, dass das Ungeheuer erklärt werde, und der grosse Dichter anatomiere Shylock. Der Christ, der auf sein Werk blicke, habe zum Lachen und Frohlocken keinen Grund, wohl aber zur Scham und zur Traurigkeit.

Der bereits erwähnte Campbell: „Wir scheiden von dem Juden mit mehr Liebe als Shakespeare einzuflössen gewagt hat“ (than Shakespeare has ventured to insinuate).

Ward (Geschichte der englischen dramatischen Literatur 1875) glaubt auch nicht, dass der Dichter Sympathie für den Juden erregen wollte, meint aber, wenn trotzdem Sympathie

erregt werde, so sei sie das zufällige Ergebnis des unbewussten Taktes, mit dem der Dichter den Charakter vermenschlichte (the adventitious result of the unconscious tact with which the poet humanized the character).

Auf diesen unbewussten Takt, auf dieses wagen möchte ich noch eingehen und darauf hinweisen, dass man sich, wenn man nur dem Text keinen Zwang antut, liebevoll in den Dichter versenken, so viel wie möglich aus ihm herausschöpfen muss, aus dem genialen, gottbegnadeten Künstler. wie es Shakespeare war! Wie Creizenach Shylock möchte, wäre er ein Ungeheuer gleich Barabas, ohne menschliche Züge, also unnatürlich, unwahr. Wenn Martowes Jude von Malta heute nur literarisch interessant, der grossen Menge aber unbekannt ist, Shakespeares Kaufmann von Venedig aber noch heute wie vor 300 Jahren lebt, so hat eben Shakespeare der Hauptgestalt seinen Geist aufgedrückt, sie so geformt, dass sie natürlich ist, und dazu gehört, dass sie kein Zerrbild ist, sondern auch sympathische Züge anfweist. „Shakespeare war ein Kind seiner Zeit, betont Schröer, aber doch auch seiner Zeit voraus, was in seinen Werken unwillkürlich und unbeabsichtigt, notwendigerweise von selbst zum Ausdruck kam“.



Zur Proselytenfrage.

Von Rabbiner Dr. Daniel Fink in Berlin.

Zum Verständnisse der nachfolgenden Ausführungen sei das Folgende bemerkt: In der hier erscheinenden Zeitschrift „Jeschurun" war eine Arbeit des Herrn Rabb. Dr. Wreschner-Samter zum Abdruck gebracht worden, in welcher u. a. die Ansicht verfochten wurde, dass auch das orthodoxe Judentum seinen bisher vertretenen ablehnenden Standpunkt gegenüber der Mischehe aufgeben und in allen Fällen, in welchen es dem in Mischehe lebenden Mann darum zu tun ist. die religiöse Harmonie in seinem Familienleben wieder herzustellen, der Frau den Eintritt in das Judentum gewähren müsse. Ich war über diese Stellungnahme nicht wenig überrascht, hielt dem entgegen, dass ich von dem Ernst der in Betracht gezogenen Motive schon um deswillen nicht glauben könne, weil immer nur von dem in Mischehe lebenden jüd. Manne die Rede ist, an dessen Kindern das Judentum gar nicht interessiert ist, weil sie nach dessen unbestrittener Lehre Nichtjuden sind. Der entgegengesetzte Fall — jüdische Frau und nichtjüdischer Mann — wird wohl deswegen gar nicht in Betracht gezogen, weil er in Wirklichkeit so gut wie gar nicht vorkommt, weil hier eben der Eintritt Opfer heischt, die man eben nicht auf sich nehmen mag. Diese Tatsache allein zeigt, wie ernst die ins Treffen geführten Motive zu nehmen sind. Gerade in diesem letzteren Falle ist das Judentum an der Ehe interessiert, weil die Kinder nach jüdischer Auffassung Juden sind. Davon abgesehen, zeigt die tägliche Erfahrung deutlich genug, welchen Verlauf derartige hinterher legalisierte Ehen für das Judentum nehmen. Wir hätten gar keine Ursache, auf diesem Gebiete den Wettbewerb mit neologen Rabbinern aufzunehmen, welche nach der Richtung hin eine sehr rege Tätigkeit zur Entfaltung bringen. Ich verweise auf die höchst lehrreichen Ausführungen des רמב"ם פרק י"ג מהלכ' איסורי ביאה הל' י"ד וט"ז die ich, weil sie so gar grell unsere Situation beleuchten, hier wörtlich folgen lasse: אל יעלה על דעתך ששמשון המושיע את ישראל או שלמה מלך ישראל שנקרא ידיד ה' נשא נשים נכריות בגיותן אלא סוד הדבר כן הוא שהמצוה הנכונה כי בא הגר או הגיורת להתגייר בודקין אחריו שמא בגלל ממון שיטול או בשביל שררה שיזכה לה וכו' בא להכנס לדת ואם איש הוא בודקין אחריו שמא עיניו נתן באשה יהודית ואם אשה היא בודקין שמא עיניה נתנה בבחורי ישראל וכו' ולפי שנייר שלמה נשים ונשאן וכן שמשון גייר ונשא והדבר ידוע שלא חזרו אלא בשביל דבר ולא על פי ב"ד גיירום חשבו הכתוב כאילו הן עכו"ם ובאיסורן עומדין ועוד שהוכיח סופן על תחלתן שהן עובדות

עכו"ם שלהן ובנו להן במות והעלה עליו הכתוב כאילו הוא בנאן שנאמר אז יבנה שלמה במה וכו'.

Maimonides und ebenso שולחן ערוך entscheiden ausdrücklich, dass bei jeder Bewerbung um die Aufnahme in das Judentum, im vorhinein der Fall auf etwaige Nebenmotive zu untersuchen ist, selbst dann noch, wenn keinerlei direkte Anhaltspunkte hierfür gegeben sind. Wie der hier in Betracht gezogene Fall zu behandeln sei, kann schon um deswillen keinem Zweifel unterliegen, da hier die ausserhalb der Sache liegenden, treibenden Motive ohne weiteres klar sind. Dr. Wreschner verfocht unter Hinweis auf den bekannten Satz אין לך דבר שעומד בפני התשובה und unter Hinweis auf die Haltung eines bekannten Rabbiners in dieser Frage nach wie vor seinen Standpunkt.

Die Frage betreffend die aus Mischehen hervorgegangenen Proselyten hat in unseren Tagen einen so brennenden Charakter angenommen, dass sie meines Erachtens nicht so leicht von der Tagesordnung verschwinden sollte. Aus diesem Grunde erachte ich es für angezeigt, die Erörterung über die von Herrn Dr. Wreschner angeschnittene Frage weiter fortzuspinnen. Trotz der gegen mich aufs neue von dessen Seite aufgestellten Argumente vermag ich mich dessen Standpunkt nicht anzuschliessen. Wenn Herr Dr. W. die in Mischehe lebenden jüdischen Ehemänner unter gewissen Voraussetzungen für die Kategorie der בעלי תשובה reklamiert, so möchte ich zunächst an klar umschriebenen Merkmalen in Erfahrung bringen, wo diese Kategorie anfängt, wo sie aufhört. Denn es geht doch nicht an, dass ein Rabbiner oder eigentlich Rabbinerkollegium in solchen Dingen einfach nach Gutdünken und Willkür verfahre, dem einen gewähr, was es dem andern versagt. Darauf läuft doch schliesslich die von Dr. W. in Vorschlag gebrachte Massregel hinaus. Ich kann bei dieser Gelegenheit nicht umhin, an eine Anekdote zu erinnern, die man sich von Rabbi Hirschel Berliner זצ"ל erzählt. Als er s. Zt. den Entschluss fasste, seine Rabbinerstelle in London aufzugeben, um diejenige der Gemeinde Halberstadt zu übernehmen, hielten ihm seine Anhänger vor, sie könnten einen solchen Entschluss nicht begreifen. In London, das schon damals im Mittelpunkte des Weltverkehres stand, hätte er doch schon an durchreisenden Gästen עוברים ושבים mehr als in Halberstadt an בעלי בתים? Worauf er trocken zur Antwort gab: Was die עוברים betrifft, so mag es damit seine Richtigkeit haben, was die שבים anlangt, so wären ihm solche überhaupt noch nicht zu Gesichte gekommen. Doch Scherz beiseite! Bevor wir den in Mischehe lebenden jüdischen Ehe-

mann als בעל תשובה reklamieren, müssen wir zunächst einmal darüber zur Klarheit zu gelangen suchen, wie denn dessen bisheriges Verhalten vom Standpunkte des Judentums aus qualifiziert wird. Da eine förmliche Eheschliessung unter Beobachtung der vom Staate anerkannten Formen vorliegt, so kann es keinem Zweifel unterliegen, dass hier das Merkmal פרהסיא vorhanden ist. Es ist daher der Satz: כל הבועל ארמית קנאין פוגעין בו anzuwenden. Vgl. ausserdem סנהדרין פ״ב ע״א. Wie das Judentum solche Exzesse beurteilt, das braucht überhaupt nicht des Näheren erörtert zu werden. Es genügt der blosse Hinweis auf מעשה שטים und auf die in der תורה ganz einzig dastehende, mit einem Ueberschwang geradezu gefeierte Tat des פינחס, der angesichts solcher Ausschreitungen rücksichtslos in die Bresche trat. Ausserdem kommt noch die Verordnung des בית דין של חשמונאים in Betracht die hier die Vergehen נשג״ז resp. נשג״א stipulieren (ע״ז ל״ו ע״ב). Die blosse Tatsache, dass das בית דין של חשמונאים gegen diese Ausschreitungen mit der ganzen Schärfe des Gesetzes vorzugehen sich veranlasst sahen, beweist, dass man in denselben die letzte Ursache des damals in die Erscheinung getretenen Zersetzungsprozesses im Judentume erblickt hat. Den gleichen Standpunkt hat das בית דין של שמונה עשר דבר (שבת י״ג ע״ב וכו׳) vertreten und dementsprechend Gegenmassregeln ergriffen.

Nun mutet uns der von Herrn Dr. W. ausgehende Vorschlag einfach zu, über all diese gravierenden Tatsachen hinwegzusehen und Nachsicht walten zu lassen auf Grund des Lehrsatzes אין לך דבר העומד בפני בעלי תשובה. Sehen wir uns den Tatbestand, wie er nun einmal vorliegt, daraufhin etwas näher an! Als בעל תשובה kann der Mann doch hier nur allein in Frage kommen! Nach dem Vorschlage des Herrn Dr. W. aber sollen wir den Schwerpunkt der Frage auf einmal nach einer ganz anderen Seite hin verlegen und zu der völlig unmotivierten Konsequenz gelangen, die Frau in Anbetracht dessen oder mit Rücksicht darauf ins Judentum aufzunehmen. Das könnte doch nur als eine Art Prämie erscheinen. So weit ich sehe, hat das Judentum hierzu nicht die mindeste Neigung. Seit wann hat ein בעל תשובה auf Prämien Anspruch? Das Judentum verordnet in solchen Fällen harte und strenge Bussübungen. (Vgl. hierzu die Stelle im ירושלמי פאה, auf welche noch später zurückzukommen sein wird). Ist es einem solchen Ehemann wirklich darum zu tun, einen Weg zur תשובה ausfindig zu machen, so muss der ihm zu erteilende Rat genau in die entgegengesetzte Richtung weisen mit Rücksicht auf den Grundsatz: היכי דמי בעל תשובה אמר ר׳ יהודה כגון שבאת לידו דבר עבירה פעם ראשונה ושניה ונצל הימנה מחוי ר׳ יהודה באותו אשה באותו פרק באותו מקום (יומא פ״ו und רש״י z. St.). Es scheint daher kaum angezeigt, hier mit einem

Begriffe zu operieren, der in seiner ganzen Bedeutung und Tragweite unserer Generation abhanden gekommen scheint.[1])

Das Ergebnis, zu welchem Dr. W. kommt, wird sich aber noch viel mehr als unhaltbar erweisen, wenn wir den von ihm verfochtenen Grundsatz אין לך דבר העומד בפני בעלי תשובה an der Quelle im ירושלמי פאה פרק א' befragen. Dort werden nämlich die Sünden mit Rücksicht auf die Wirksamkeit der Busse in solche eingeteilt, denen gegenüber eine Busse Platz greifen kann und solche, denen gegenüber eine solche überhaupt nicht mehr in Betracht kommt. Was גלוי עריות anlangt, so ist es fraglich, ob dieselbe unter gewissen Voraussetzungen nicht in den Bereich der letzteren Kategorie fallen. Zu demselben Ergebnis führt die an die Stelle der משנה חגיגה ט' ע"ב: ר"ש בן מנסיה אומר איזה מעוות שאינו יכול להתקן הבא על הערוה והוליד ממנה ממזר anknüpfende Verhandlung der babylonischen Gemara. Ich verweise insbesondere noch auf תוס' סוטה und תוס' יו"ט יבמות פרק ב' משנה ה' z. St., רע"ב ברטנורא ד' ע"ב ד"ה היא תצודנה. Es erübrigt nunmehr noch auf die von Dr. W. angezogene Stelle im בית יוסף סי' רס"ח einzugehen. Zunächst sei hier darauf hingewiesen, dass sie den Wortlaut hat: מכאן יש ללמוד שהכל לפי ראות עיני הב"ד und nicht עיני המורה. Daraus ist zu entnehmen, dass diese Angelegenheiten schon an sich der Entscheidung des einzelnen Rabbiners entzogen sind. Doch dies nur nebenbei. Unter allen Umständen bedarf es, um eine solche Frage im bejahenden Sinn zu entscheiden, durchschlagender Gründe. Es ist mir aber angesichts des obwaltenden, Eingangs gekennzeichneten Tatbestandes höchst zweifelhaft, ob man dieselben für die hier in Frage kommenden Fälle als gegeben ansehen darf. In dieser Auffassung finde ich mich noch bestärkt, wenn ich auf die Quellen zurückgehe, auf welche ב"י verweist. Es handelt sich um die Stelle תוס' יבמות כ"ד ע"ב und ק"ט ע"ב, in welchen auf die שבת ל"א und מנחות מ"ד erwähnten Ereignisse verwiesen wird.[2]) תוס' selbst zieht aus diesen Stellen keineswegs die vom ב"י gezogenen Konsequenzen, behauptet vielmehr, dass in beiden Beispielen exceptionelle Fälle ganz eigener Art vorlagen und als solche auch zu behandeln waren. Was den Fall in מנחות betrifft, so ist derselbe von רש"י z. St. als solchen bereits hinreichend charakterisiert. Was den in שבת angeführter Fall betrifft, so war der von dem die Aufnahme in das Judentum

---

[1]) Zu einem noch viel einschneidenderen Ergebnisse gelangt רשב"א תשובה אלף ר"ה in einem analogen Falle.

[2]) Merkwürdig ist es, dass der מהרשא ח"א zu ersterer Stelle dieselbe Frage behandelt, ohne das תוס' zu יבמות zu erwähnen und zu einem Ergebnisse gelangt, das mit den Konsequenzen, die ב"י und תוס' gezogen, völlig unvereinbar ist.

nachsuchenden Heiden geltend gemachte Vorbehalt einfach Ausfluss seiner Unwissenheit. Vergeblich aber werden wir in beiden Fällen nach Bedenken so schwerwiegender Natur suchen, wie sie iher entschieden vorliegen. Mein Hinweis auf das entgegengesetzte Verhalten, welches unsere massgebenden Autoritäten in analogen Fällen den Karärern gegenüber beobachtet haben, halte ich daher nach wie vor als gerechtfertigt. Herr Dr. W. meint, die Karäer hätten ihre Ehen nicht כדת משה וישראל geschlossen, dem gegenüber möchte ich die Frage aufwerfen, ob dies etwa diejenigen tun, welche in Mischehe leben? Wer indessen das ausführliche Gutachten in תשובות בצלאל אשכנזי סימן ב' über diese Frage durchgeht, der wird finden, dass die Argumente, welche dort gegen Ehen mit Karäern geltend gemacht werden, in noch weit verstärkterem Masse die Mischehen treffen. Wenn Dr. W. sich auf den Satz des ב"י הכל לפי ראות עיני הב"ד bezieht, so können wir bei dem heutigen Stande der Dinge die Frage unmöglich zur Entscheidung bringen, ohne ihre Rückwirkung auf die Lage des gesamten deutschen Judentums in Betracht zu ziehen und ohne auf ihren geschichtlichen Verlauf einzugehen. Weit davon entfernt, vereinzelte Beispiele zu bilden, haben Mischehen den Charakter einer Massenerscheinung angenommen. So haben sich im Jahre 1913 in Berlin allein

evangelische Männer mit Jüdinnen		335	
katholische „	„	96	
evangelische Frauen mit Juden		488	
katholische „	„	104	verheiratet.
	Summa	1023	

Mischehen in einem Jahre für Berlin. Es wäre eine sehr dankenswerte Aufgabe, die in Betracht kommenden Daten für ganz Deutschland zusammenzustellen. Inzwischen kam mir eine statistische Zusammenstellung der „Frankf. Ztg.“ vom Nov. 1916 zu Gesichte. Dieselbe zeigt, dass die Verhältnisse im übrigen Deutschland nicht anders liegen. Selbst die Frkf. Ztg., gewiss ein unverdächtiger Zeuge, rechnet in Anbetracht dessen, mit einem Untergange des deutschen Judentums in absehbarer Zeit. Wie allgemein bekannt, lauten die Daten für 1914 und 15 keineswegs günstiger. Nun will es mir doch als sehr gewagt erscheinen, dieser Sachlage gegenüber sich auf den Ausspruch des בית יוסף zu berufen. Müsste nicht angesichts dessen die alle Dämme einreissende Tendenz zur Mischehe aus einem Verhalten, wie es Dr. W. empfiehlt, neue Nahrung ziehen und auch bei denjenigen schwankenden Elementen alle Bedenken aus dem Wege räumen, die bisher mit Rücksicht auf die unausweichlichen Folgen vor einem solchen Schritte zu-

rückschrecken? Mehr vielleicht noch als alle formulierten Gesetzesbestimmungen leitete unsere grossen Autoritäten ihr sicherer jüdischer Instinkt, als sie sich in allen solchen Fällen entschieden ablehnend verhielten. Ihnen schwebte bei ihrer Stellungnahme vor allem das עזרא קאפ' ט' וכו' gekennzeichnete Verhalten Esras vor. Der Prozentsatz der Mischehen, der dort in Betracht kam, muss als verschwindend geringfügig erscheinen gegenüber demjenigen unserer Tage. Welchen Ausbrüchen der Verzweiflung hat sich aber Esra trotzdem angesichts dessen hingegeben! Wäre die Ueberführung solcher Ehen und ihrer Nachkommenschaft in das Judentum eine so einfache Saehe, als welche Dr. W. sie ausgiebt, so wären weder diese noch die getroffenen durchgreifend strengen Massnahmen begreiflich. Wir gesetzestreuen Rabbiner, die ihren Spuren folgen, können angesichts der beklagenswerten Zustände, welche das heutige Judentum in eine Krisis hineingerissen haben, die seinen Bestand an der Wurzel zernagt, erhobenen Hauptes dastehen und vor Gott, der Welt und Geschichte sagen: wir haben diesen Jammer nicht verschuldet! Mögen die ihn verantworten, die es angeht. Wie konnte es aber dahin kommen, wohin es leider gekommen ist? Bis gegen die Mitte des vorigen Jahrhunderts waren in Deutschland wenigstens jüdische Mischehen ganz vereinzelte Erscheinungen. Dies schon aus dem Grunde, weil solche Ehen durch die staatliche Gesetzgebung ausgeschlossen waren. Da trat nun die Synode von Braunschweig im Jahre 1844 auf und legte Bresche auch an dieses Fundament des Judentums, indem sie die Mischehe unter gewissen Voraussetzungen für statthaft erklärte. Für die Gemeinde Braunschweig selbst ist dieser Beschluss geradezu zu einem Verhängnis geworden. Mischehe bildet ihren hervorstechendsten Charakterzug seit der Zeit bei der überwiegenden Mehrheit ihrer Mitglieder. Das sollte uns zum warnenden Beispiele gereichen, um von solch verhängnisvollem Beginnen die Hände zu lassen! Von da aus datiert diese immer weiter um sich greifende Tendenz zur Mischehe für ganz Deutschland, die in unseren Tagen zu einer solch bedrohlichen Gestalt sich ausgewachsen hat. In richtiger Erkenntnis der Tragweite der Braunschweiger Beschlüsse haben unsere Autoritäten es für angezeigt erachtet, mit einem flammenden Proteste gegen dieselben aufzutreten, wie aus dem Inhalt der Gutachtensammlug מנחת קנאות sich ergiebt. Was will es demgegenüber besagen, wenn Herr Dr. W. auf die Haltung einiger Rabbiner in dieser Frage hinweist? Gutachtliche Äusserungen liegen von deren Seite nicht vor, als dass ich in der Lage wäre, zu deren Standpunkte Stellung zu nehmen. Ich muss es demgegenüber bei der Bemerkung bewenden lassen: לא חזינא להו לרבנן קשישי מנן דעבדי הכי (ברכות ל' ע"א).

Zum jüdischen Eherecht.

Von Dr. A. Neuwirth (Mainz).

(Fortsetzung.)

רמב"ן zu Ex. 22, 16 meint: ויתכן שיהיה הלשון נגזר מן מהרה חושה לפי שהוא הדבר הראשון הנמהר בנשואין כי החתן ממהר ומקדים לבית חמיו לשלוח לפניו המנחה ההיא. Das Wort ist wohl mit "מהר„ sich beeilen in Zusammenhang zu bringen. Der Bräutigam beeilt sich nämlich Geschenke an die Braut zu senden. Ähnlich erklärt der רשב"ם: וי"ל דמוהר הוא ממון שמקדים לה עתה בימי אירוסין שיהא כותב בכתובתה כשתינשא לו ולהכי מיקרי „מוהר" (Baba Bathra S. 145 Schlg. "מוהרי הדרי„. Er fasst demnach das מוהר ebenfalls mit „sich beeilen", nur dass der רשב"ם darunter die כתובה und nicht Geschenke versteht. Wie der רמב"ן hat neuerdings Saalschütz, Mosaische Recht, zweite Aufl. S. 736 erklärt. Gleich dem רשב"ם deutet S. R. Hirsch das Wort מוהר mit כתובה. Er meint nämlich: „als Wurzel von מָהַר, eilen, zugleich verwandt mit מחר, wovon מחיר: das Erwerbmittel, das Tauschmittel, scheint מהר im Kal, ein Ziel eifrig anzustreben bedeuten, und zwar die engste Aneignung einer Person, die eheliche Verbindung erstreben. Daher מהר, das, was nach dem jüdischen Eherrechte der Mann seiner zukünftigen Frau aussetzte: die כתובה, das Ehegut" (Ex. z. St.). Eine Stütze für diese Auffassung des מוהר erblicken wir in dem Ausspruch der חכז"ל, dass אין מוהר אלא כתובה Unter מוהר begreift man nur die כתובה (jer. Keth. 5, 5).

Gegen diese Auslegung des "מוהר„ — die Etymologie der Wurzel "מהר„ als solche glauben wir ist richtig — ist folgendes einzuwenden. Ob die כתובה von der תורה oder nur דרבנן ist, ist im Talmud eine Meinungsverschiedenheit (vgl. Keth. 10 a; 110; jer. Jnbam. VII, 3). Die überwiegende Mehrheit der פוסקים entscheidet sich für כתובה דרבנן. Nach R. Isak b. Schescheth (ריב"ש) R. G. A. Nr. 153 hat die grosse Synode die כתובה eingeführt. Andere bringen sie mit Esra in Verbiddung (vgl. סדר תנאים ואמוראים § 8 und ספר הכריתות Kap. ימות עולם I, 19 ed. Sibermann). Wenn

aber כתובה nur דרבנן ist so kann "מוהר„ eo ipsa כתובה nicht bedeuten. Ist sie doch eine spätere Einrichtung.

Die obige talmudische Erklärung "אין מוהר אלא כתובה„ wäre demnach nur, wie das oft im Talmud vorkommt, eine אסמכתא, eine Anlehnung an einen biblischen Schriftwort. Wir müssten demnach eine neue Erklärung für das Wort "מוהר„ suchen. Aber die Diskussion ob die כתובה eine biblische oder eine rabbinische Intsitution sei, dreht sich nicht darum, wann die Kethubo überhaupt entstanden, sondern wann sie im Judentum eine Gesetzeskraft erlangt hat. Die Kethubo als solche mag schon Jahrhunderte vor der sinaitischen Gesetzgebung bekannt und im Brauch gewesen sein; schon aus der Zeit des Hammurabi sind uns viele Ehekontrakte überliefert. Es fragt sich aber von welcher Zeit an sie im Judentum als eine unerlässliche Pflicht des Mannes betrachtet wurde: von der sinaitischen Gesetzgebungen an oder erst später. Wir dürfen demnach "מוהר„ des Pentateuchs, der talmudischen Erklärunggemäss, als כתובה fassen. Dies umso mehr als die biblische Hauptstelle von "מוהר„ כסף ישקול כמוהר הבתולות nach allen Auffassungen die Kethubo nicht etwa vorschreibt, sondern nur andeutet (vgl. Tosaphoth in Sota 27a, Schlgw. "איש„: אפילו לרשב"ג דאמר כתובה אשה דאורייתא לאו ממש דאור' אלא אית ליה סמך מדאורייתא.

In diesem Sinne meint auch Hirsch (z. St.): „Selbst nach der überwiegend rezipierten Ansicht, dass כתובה דרבנן, scheint das, was später allgemeine Rechtsordnung, תנאי ב"ד, geworden, ursprünglich Sitte gewesen zu sein, die nur später zur allgemein bindenden Rechtschuld erhoben wurde. In beiden Fällen, hier und Deut. 22, 18, wird die nach dem מהר zu bemessene Pön an die Stelle einer eigentlichen einzugehenden Eheverbindung auferlegt, und besteht die Pön nur darin, dass, was sonst, sei es nach Brauch oder Recht, bei Auflösung einer Ehe durch Tod oder Scheidung der Frau zu leisten wäre, hier staat Eingehung der Ehe zu leisten ist.

Sehr schwierig an dieser Erklärung ist nur, dass nicht nur im Weigerungsfall des Vaters מוהר erwähnt wird, vielmehr erwähnt die תורה das מוהר auch in dem Fall, wenn der Vater die Verführte dem Verführer geben will. Lesen wir doch וכי יפתה איש

מהור ימהרנה לו לאשה בתולה אשר לא אורשה ושכב עמה. Dieses מהור ימהרנה bedeutet dasselbe als "מוהר„. Mit Recht bemerkt der רמב"ן zu der Annahme מוהר wäre כתובה: „אינו אמת שהמפתה אם ישאנה אינו נותן קנס". Die תורה verlangt aber immer ein מוהר. Gegen die Annahme des רמב"ן, dass מוהר 'nur Geschenke bedeutet,' ist zunächst zu bemerken, dass demnach מוהר ein zu vager Begriff wäre; es wird ja auch nicht angedeutet, wie gross die Geschenke wären wie kann demnach gesagt sein: "כסף ישקול כמוהר„. Auch der מלב"ם (התורה והמצוה) bemerkt gegen den רמב"ן, dass ודבריו פלואים הלוא הסבלונות הם בודאי אינם מה"ת וגם יש הבדל בלשון בין „מוהר" ובין „מתן" כמ"ש הרבו עלי מאד מוהר ומתן שמתן הם הסבלונות ומוהר הוא הכתובה [1].

Trotz der erwähnten Schwierigkeit gegen die letzte Erklärung des מוהר glauben wir doch, diese Auslegung des Wortes מוהר beizubehalten. Wir müssen uns nämlich vor Augen halten, dass es sich hierbei um eine Verführte und Entehrte handelt. Die תורה empfiehlt nun dem Verführer sein Opfer zu heiraten. Sie zwingt den Verführer nicht, wie bei אנוסה dies der Fall ist, aber sie legt es dem Verführer nahe, aus freien Stücken die מפותה zu ehelichen (vgl. Kethuboth "מדעתו ולא בעל כרחו„). Man könnte nämlich meinen, wenn der Verführer sein Opfer aus eignem Willen heiratet, so sei er nicht gehalten der „Sitte" und den „Brauch" Folge zu leisten, der Verführten die כתובה oder nach רמב"ן die üblichen Geschenke zu geben, daher weist die תורה besonders darauf hin, dass in jedem Fall מהור ימהרנה לו לאשה, soll der Verführer die כתובה oder Geschenke seiner Verführten geben.

Auffallend ist nur, dass nach 1 Sam. 18 23ff., II Sam. 3, 14 sowie Gen. 29 15—29 den Mohar der Vater empfängt. In den Papyri F und G von Assuan werden sogar die Summen ganz genau angeführt, die der Vater als Mohar für seine Tochter empfangen hat. Dieser Umstand hat in der Tat vornehmlich den Anlass dazu

---

[1]) עיין ב„התורה והמצוה" לשם שלפענ"ד אינו ירד לעומק דברי הרמב"ן כי לע"ד תוכן דברי הרמב"ן כי התורה מחייבת ליתן המוהר גם אם ישאנה המפתה כשה"כ מהר ימהרנה לו לאשה וזה אינה בכתובה שוודאי אינו נותן בשעת הנשואין ובזה סרה תלונות התורה והמצוה.

gegeben, den Mohar mit dem babylonischen Kaufpreis zu identifizieren. Dem ist aber nicht so. Das Empfangen des Mohars seitens des Vaters ist vielmehr auf den früheren Brauch zurückzuführen, dass der Vater die Kethubo für seine Tochter empfing. Eine alte Bereitha berichtet uns noch die ganze diesbezügliche geschichtliche Entwickelung. בראשונה היו כותבין לבתולה מאתים ולאלמנה מנה והיו מזקינין ולא היו נושאין נשים התקינו שיהיו מניחין איתה בבית אביה ועדיין כשהוא כועס עליה אומר לה לכי אצל כתובתיך התקינו שיהיו מניחין אותה בבית חמיה עשירות עושות אותה קלתות של כסף ושל זהב עניות היו עושות אותה עביט של מימי רגלים עדיין כשכועס עליה אומר לה טלי כתובתיך וצאי עד שבא שמעון בן שטח ותיקן שיהא כותב לה כל נכסי אחראין לכתובתה (Keth. 82b). „Zuerst pflegte man einer Jungfrau zweihundert, einer Witwe nur hundert Sus zu verschreiben (ohne eine Bürgsohaft für diese Summe Geldes zu stellen). Da wollten die Mädchen lieber alt werden als ohne Bürgschaft für ihr Wittum zu heitaten. Man traf daher die Einrichtung, man solle ihr Wittum ihrem Vater aushändigen. Auch dies zeigte sich erfolglos. Bis endlich Simeon ben Schetach die Verordnung getroffen, dass jeder Mann sein ganzes Hab und Gut für das Wittum der Frau als Bürgschaft stelle“.

Diesem Bericht vermögen wir zwei sehr wichtige Tatsachen zu entnehmen. Zunächst ersieht man daraus die Selbständigkeit der jüdischen Mädchen in alter Zeit, was doch an und für sich schon gegen jedweden Kauf des Mädchens spricht. Findet man doch hier zuerst in der ganzen Geschichte des menschlichen Geschlechts einen Streik der Frauen gegen die Heirat. Dann aber besagt uns dieser Bericht, dass zu einer bestimmten Zeit der Vater das Wittum seiner Tochter gleich bei der Verlobung von dem Bräutigam empfangen hatte.

Mit dieser ehemals bestandenen Einrichtung, dass der Vater das Wittum seiner Tochter in Empfang genommen, darf eine andere Einrichtung der Weisen, die da bestimmt „האב זכאי בקרושי בתו“ der Vater erhält das Geld der Ehelichung seiner Tochter (Keth. 46b) nicht identifiziert werden. J. N. Epstein (Jahrbuch der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft VI S. 365) will nämlich gerade aus dieser Stelle schliessen, dass in früherer Zeit die Kethubo dem

Vater zufiel. Eptsein übersieht nun, dass die eben angeführte Einrichtung niemals eine Aenderung erfuhr. An dieser Stelle wird überhaupt nicht von der Kethubo gesprochen, sondern nur von dem Gelde, womit das Mädchen dem Manne angeheiligt wird. Ein Beweis, dass im Laufe der Zeit der Besitzer der Kethubo gewechselt hat, ist vielmehr aus der oben angeführten Breitha zu ersehen.

Nachdem wir die gesetzlichen Teile und all diejenigen Stellen der Bibel betrachtet haben, aus denen man vornehmlich bisher den Fraenkauf beweisen wollte, gehen wir zur Untersuchung zweier Episoden über, die uns die diesbezügliche Anschauung des Judentums näher beleuchten. Es handelt sich um das Verhalten Eleasars des Knechtes von Abraham bei der Heimführung der Rebekka und das Vorgehen Jakobs bei der Heirat seiner zwei Hauptfrauen. Zunächst möchten wir bemerken, dass von den Vorgängen, die sich vor der sinaitischen Gesetzgebung abgespielt haben, ein Schluss auf die allgemeine Auffassung des Judentums zu ziehen nicht angängig ist. So konnte sich Jakob nur vor der Gesetzgebung zwei Schwestern nehmen; später verbietet es die Thora. Aber da die Thora eine Gesetzesänderung bezüglich der Aneignung der Frau nicht getroffen hat, so darf auch dies Verhalten der Patriarchen als vorbildlich angesehen werden.

Nach Gen. 24, 10 nimmt Elieser, der Knecht Abrahams, alle Kostbarkeiten seines Herrn und lädt sie auf Kamele, um mit ihnen auf die Brautwerbung für Isaak zu gehen („ויקח העבד עשרה גמלים מגמלי אדניו וכל טוב אדניו בידו ויקם וילך ארם נהרים אל עיר נחור“). Man pflegt diesen Vorgang als einen Brautkauf zu fassen. Dies ist aber aus folgenden Gründen unhaltbar. Zunächst galt das Mitführen der vielen Kostbarkeiten nicht der Brautwerbung als solcher, denn in diesem Fall wäre die ungeheure Aufmachung (vgl. עשרה גמלים), mit der der Diener seine Mission unternommen hat, unerklärlich, sondern nur, um dem Mädchen zu zeigen, wie reich der Mann ist, den sie bekommt. Dann erhält nur Rebekka nicht aber ihre Eltern von Elieser Geschenke. Gleich nachdem Elieser am Brunnen draussen Wasser von dem fremden Mädchen bekommen, heisst es: „ויקח האיש נזם זהב בקע משקלו ושני צמידים על ידיה עשרה זהב משקלם“. „Und der Mann nahm einen goldenen Nasen-

ring, ein Beka war sein Gewicht, und zwei Armbänder und legte sie auf ihre Hand, zehn Goldstücke war ihr Gewicht". Hier hat nur Rebekka allein Geschenke erhalten. Auch nachdem die Eltern ihre Einwilligung zu der Heirat mit Isaak gegeben, wo man doch, wenn ein Kaufpreis in jüdischem Kreise bekannt gewesen wäre, die Übergabe eines solchen erwartet hätte, wird nur die Rebekka nicht aber die Eltern beschenkt. „ויהי כאשר שמע עבד אברהם את דבריהם וישתחו ארצה לה'. ויוצא העבד כלי כסף וכלי זהב ובגדים ויתן לרבקה ומגדנות נתן לאחיה ולאמה". „Als der Diener Abraham ihre Worte hörte, bückte er sich vor Gott zur Erde. Der Diener nahm silberne und goldene Geräte und gab sie der Rebekka, und Leckerbissen gab er ihrem Bruder und ihrer Mutter" (ibid. 24, 53)

Die Vormünder der Ribka erhalten nur Leckerbissen, nicht aber Gold und Silber. Diese Speisen werden ausschliesslich, wie die Thora es ja ausdrücklich berichtet (vgl. V. 54 ויאכלו וישתו הוא והאנשים) zum Abschiedsfest verwendet. Diese Zurückhaltung des Kaufpreises ist umso auffallender als die Thora die Geldgier Labans, ihres Bruders, besonders betont (vgl. „ולרבקה אח ושמו לבן וירץ לבן אל האיש החוצה אל העין ויהי כראות את הנזם ואת הצמידים על ידי אחותו" ibid. 27 f.). „Und die Rebekka hatte einen Bruder, dessen Name Laban war, und Laban lief zu dem Manne hinaus, zur Quelle — als nämlich er den Nasenring und die Armbänder bei seiner Schwester gesehen hatte"

Jeder Kaufgedanke ist aber hier auch daher ausgeschlossen, weil die Eltern sich genötigt gesehen hatten, vor ihrem Versprechen die Einwilligung der Rebekka einzuholen. „ויאמרו נקרא לנערה ונשאלה את פיה ויקראו לרבקה ויאמר אליה התלכי עם האיש הזה ותאמר אלך". „Sie sprachen: wir wollen das Mädchen rufen und ihren Mund fragen. Sie riefen die Rebekka und sprachen zu ihr: willst du mit diesnm Manne gehen? sie sprach: ja" (ibid. 24, 57 f.). Und dann berichtet ja die Thauro selbst, dass erst nachdem Ribka in das Haus Abrahams gekommen, sie da von Isaak zur Frau genommen wurde. „ויביאה יצחק האהלה שרה אמו ויקח את רבקה ותהי לו לאשה ויאהבה". Und Isaak brachte sie in das Zelt der Sarah seiner Mutter; er nahm sie und sie wurde ihm zur Frau und er iebte sie (ibid. 24, 67). Diese Worte besagen, nach dem Sprach-

gebrauch der Bibel, dass Isaak sie erst jetzt zur Frau genommen, was aber unverständlich wäre, wenn Eleasar die Ribka bereits gekauft hätte.

Viel schwieriger als das Verhalten Isaaks ist das Jakobs den beiden Töchtern Labans gegenüber, zu erklären. Wiederholt wird nämlich uns berichtet, dass Jakob um seine zwei Frauen vierzehn Jahre gedient hatte. „ויאמר אעבדך שבע שנים ברחל בתך הקטנה". „Und er sprach: ich will dir sieben Jahre um deine jüngste Tochter Rahel dienen" (Gen. 29, 18). „ויעבד יעקב ברחל שבע שנים". „Uud Jakob diente um Rahel sieben Jahre" (ibid. V. 20). „זה לי עשרים שנה בביתך עבדתיך ארבע עשרה שנה בשתי בנתיך ושש שנים בצאנך". „Zwanzig Jahre bin ich in deinem Hause; vierzehn Jahre diente ich um deine zwei Töchter, sechs Jahre um dein Kleinvieh" (ibid, V. 41). Ebenso meint der Prophet Hosea: (Hosea 12, 13): „ויברח יעקב שדה ארם ויעבד ישראל באשה ובאשה שמר" „Jakob floh nach dem Gefilde Aram, um eine Frau diente Israel, um eine Frau hütete er". Hier verrät der ganze Vorgang einen Frauenkauf.

Aber hierbei muss festgestellt werden, ob dieses Verhalten Jakobs die diesbezüglichen Praktiken in der abrahamitischen Familie wiederspiegelt, oder aber sich ein Glied dieses Hauses dem babylonischem Brauche, dem Gesetze Hammurabis, notgedrungen unterworfen hat. Bereits oben erwähnten wir, dass Laban den Freier seiner Schwester Eleasar, um Geld angegangen ist. Dies ist ihm aber nicht geglückt. Er erhielt ausser Leckerbissen nichts. Was ihm aber bei der Schwester nicht gelungen, dies konnte er mit Leichtigkeit bei dem Flüchtling Jakaub, der ohnedies nur auf ihn angewiesen war, und bei seinen Töchter erreichen. Dies scheint auch aus folgendem Grunde wahrscheinlich. Zunächst besagt die Tatsache als solche, dass Charan die Stadt Labans, in einem Gebiete lag, wo das hammurabische Gesetz in voller Gültigkeit stand, dass wohl auch Laban danach gehandelt hat. Die Geldgier Labans lässt dies als sicher annehmen. Hat doch Laban den Jakob um den heilig versprochenen Lohn und um die Ehe seiner Tochter wiederholt betrogen, und dieser sollte auf den vom Landesgesetz vorgesehenen Kaufpreis der Braut verzichtet haben! Demnach

dürfen wir behaupten, dass wenn auch die Bibel von diesem Kaufpreis nicht berichtet hätte das Vorhandensein eines solchen ohne weiteres angenommen worden wäre.

Im Folgenden wollen wir noch ein besonderes Moment, das den ganzen Vorgang in ein andres Licht rückt, feststellen zu suchen. Hieran anschliessend, wollen wir dann auch die Stellung Jakobs zu dieser Sache anführen. Denn für uns ist nicht der Vorgang als solcher, sondern das Urteil Jakobs massgebend. Die תורה berichtet uns, dass Jakob aus dem Hause Labans geflohen, und seine Frauen und seine Kinder geheim, ohne Einwilligung seines Schwiegervaters, mitgenommen hatte. Als ihn Laban deswegen Vorhaltungen gemacht, da meint er „כי אמרתי פן תגזל את בנותיך מעמי“. „Ich dachte: vielleicht könnst du deine Töchter von mir rauben“ (Gen. 31, 31). Ferner meint Laban: „ותנהג את בנותי כשביות חרב“ „Du führst meine Töchter wie Gefangene des Krieges“ (ibid. V. 26) und dann: „הבנות בנותי והבנים בני והצאן צאני וכל אשר אתה רואה לי הוא ולבנותי מה אעשה לאלה היום או לבניהן אשר ילדו“ „die Töchter sind meine Töchter, die Söhne sind meine Söhne, das Kleinvieh ist mein Kleinvieh; alles, was du siehst gehört mir: was soll ich diesen meinen Töchtern denn heute machen, oder ihren Kindern, die sie geboren?“ (ibid. V. 43), und schliesslich beschwört Laban den Jakob: (ibid. V. 50): „אם תענה את בנותי ואם תקח נשים על בנותי אין איש עמנו ראה א' עד ביני ובינך“ „dass du meine Töchter nicht quälen, dass du keine andren Frauen zu meinen Töchtern nehmen: keiner ist mit uns: sieh Gott ist Zeuge zwischen mir und dir“. All diese Aussprüche und Vorgänge beweisen klar und deutlich, dass Laban seine Töchter nicht als die Frauen Jakobs sondern als noch immer seine Töchter betrachtet hatte. Dieser Umstand wurde bisher nicht genügend beachtet. Laban hat nämlich in dem Jakob nicht seinen Schwiegersohn erblickt, sondern seinen Sklaven, dem er seine Töchter gegeben hatte. Daher die Aufregung wegen des geheimen Weggehens. Laban betrachtet das geheime Wegnehmen seiner Töchter als Diebstahl; sie waren eben noch immer seine Töchter und nicht die Frauen Jakobs.

Nun erscheint auch die Dienstleistung Jakobs in einem andern Lichte. Jakos diente als Sklave. Ebenso gab Laban dem

Jakob seine Töchter nur in der Hinsicht, wie dies früher in Babylonien war: der Herr schenkt seine Töchter seinem Sklaven, damit Kinder erzeugt werden. Alles aber bleibt Eigentum des Herrn. Bereits Hammurabi sieht den Fall vor, dass der Herr seinem Sklaven freie Mädchen zu Frauen gibt: Frauen und Kinder bleiben als ewiges Eigentum dem Herrn. Nur bei den Palast- und Armenstiftssklaven, die die Töchter eines freien Mannes heiraten, kennt Hammurabi eine Ausnahme. So lautet § 175: „Wenn, nachdem ein Palastsklave oder ein Armenstiftssklave die Tochter eines (freien) Mannes geheiratet hat, sie ihm Kinder geboren, so darf der Besitzer des Sklaven gegen die Kinder des Freien den Anspruch auf Sklavenschaft nicht erheben". Ein ähnliches, Gesetz kennt auch die Thora. Wir lesen nämlich: „אם אדניו יתן לו אשה וילדה לו בנים או בנות האשה וילדיה תהיה לאדניה והוא יצא בגפו" „Wenn der Herr ihm eine Frau gibt, diese gebiert ihm Söhne oder Töchter, so gehören Frau und Kinder dem Herrn und er geht allein hinaus". Jakob, der um seine Frauen gedient, wollte sie. auch als Sklave, mitnehmen und daher der Aerger Labans. Dieser wollte nämlich den Jakob trotz seines vierzehnjährigen Dienstes um seine Töchter, wie einen einfachen Sklaven ansehen.

In diesem Sinne müssen wir auch die Worte der Rahel und der Lea nehmen. „העוד לנו חלק ונחלה בבית אבינו הלוא נכריות נחשבנו לו כי מכרנו ויאכל גם אכול את כספנו" „Haben wir denn noch einen Anteil und ein Erbe im väterlichen Hause, sind wir doch wie Fremde geachtet, denn er hat uns verkauft, und dann auch noch unser Geld verzehrt". Dies soll heissen: unser Vater hat keinen Anteil an uns, wie dies sonst in dem Verhältnis zwischen einem Sklaven und einem freien Mädchen der Fall zu sein pflegt. Hat doch unser Vater uns verkauft und dazu noch unser Vermögen, das doch der Vater gewiss aufbewahren sollte, einfach verzehrt. Der Anteil des Vaterhauses an den Töchtern ist damit erloschen. Wir sind wie ganz Fremde, die von dem Besitzer verkauft wurden, und nicht etwa wie Mädchen, die einem Sklaven zur Erzeugung von Kindern übergeben werden, zu betrachten. Diese Worte besagen klar und deutlich, dass der Kauf einer Frau in der Jakobsfamilie verpönt war und nur bei Sklavinnen vorzukommen pflegte.

(Fortsetzung folgt.)

Notiz.

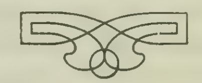
Aus dem „Schützengraben" wird uns geschrieben:

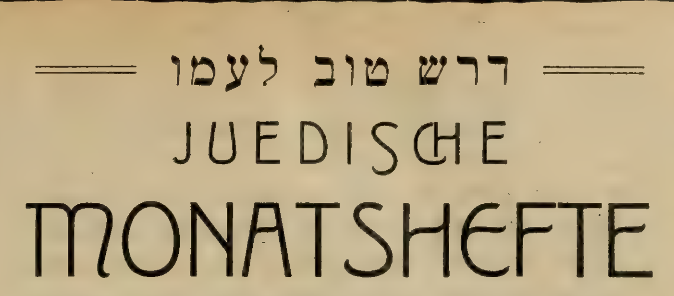
Im Anschluss an die Ausführungen des Aufsatzes „Darf ein Deuterojesaja gelehrt werden" verweise ich auch auf folgende Talmudstelle:

במס׳ מכות דף כ״ד ע״א במאמר דרש ר׳ שמלאי וכו׳ שנו חכז״ל בא ישעיה והעמידן על שלש דכתיב הולך צדקות וכו׳ (Kap. 33) חזר ישעיה והעמידן על שתים שנאמר כה אמר ה׳ שמרו משפט ועשו צדקה (Kap. 56!).

Wir besitzen in dieser Formulierung ein weiteres unumstössliches Argument dafür, dass unsere Weisen ז״ל nichts von einem Deuterojesaja ahnten.

S. Ehrmann.





Jahrgang 4. Heft 2.

Haarverhüllung.

Sie haben Ihr Wort gegeben, Ihre Hand einem wackeren Manne zu reichen, um mit ihm gemeinsam ein jüdisches Haus zu errichten. Der Entschluss war nicht plötzlich in Ihnen gereift. Ihre zurückliegenden Jugendjahre waren Jahre der Ertüchtigung und geistigen Erstarkung für Ihren künftigen Lebensberuf. In der Ehe winkt Ihnen Lebenserfüllung und die Befriedigung, die aus der Hingabe an göttliches Wollen fliesst. Sie sind gewillt, Ihre ganze Kraft in den Dienst des heiligsten Gedankens zu stellen und den Posten nach Möglichkeit auszufüllen, auf den die göttliche Vorsehung Sie gewiesen.

Sie treten nicht unvorbereitet in die Ehe. Denn Sie wollen nicht mit Ihrem Leben spielen. Der Erfüllung göttlichen Willens gilt Ihr Leben. Diesen Willen zu vernehmen, war von früh an Ihr heiligstes Sehnen. Sie wollen den Weg immer klarer schauen, auf den Gottes Willen Sie führt. Sie kennen Sein Lebensgesetz und geloben sich, unverbrüchlichen Gehorsam ihm zu leisten. Wäre es denn noch göttliches

Lebensgesetz, wenn Sie nach Laune es befolgten, nach Willkür es beschnitten? Dann gehorchten Sie nicht Gott, dann hätten Sie kein Gottesgesetz mehr, dann vernähmen Sie nicht mehr sein Wort, dann stünden Sie ratlos in Seiner grossen Welt und wüssten nicht, wozu Sie lebten. Sie aber wollen leben, wollen wissen, wozu Sie leben, deshalb brauchen Sie Sein Gesetz und schwören ihm treueste Treue. Seinem Gesetz errichten Sie im Verein mit Ihrem Gatten einst das Haus, Seinem Gesetz bleibt es geweiht, Seinem Gesetz erziehen Sie Kinder und wandeln Ihr Heim in ein Heiligtum, in dem Gottes segnende, liebende Nähe weilt.

Werden Sie als verheiratete Frau Ihr Haar verhüllen? Erstaunt blicken Sie auf. Ich weiss nicht, ob Ihre Verwunderung der in dieser Frage liegenden Forderung oder der Frage an sich gilt. Doch die Forderung kann Ihnen keine unbekannte sein. Sie brauchen nur um sich zu schauen und sehen jüdische Frauen, die mit Eintritt in die Ehe ihr Haar sich verhüllen. Galt aber Ihre Verwunderung der Frage, dann habe ich mich in Ihnen nicht geirrt, und — Sie verzeihen die Frage.

Wie aber, wenn die Haarhülle Sie entstellt, sie Ihren Kopf bedrückt? — Sie lächeln, und auch daran erkenne ich Sie wieder. Sollen wirklich solche Argumente massgebend sein, wo es sich vielleicht um die Befolgung einer heiligen jüdischen Sitte oder gar eines göttlichen Gesetzes handelt? Danach werde ich fragen, und ist es der Fall, dann werde ich wissen, was meine Pflicht. Ich müsste mich ja vor mir selber schämen. Das Leben fordert so grosse Opfer, fordert von dem gewissenhaften Menschen oft Preisgabe liebgewonnener Anrechte, teuerer Güter, und er bedenkt sich keinen Augenblick, sobald er weiss, dass Gottes Wille es ihm gebietet, und ich sollte anstehen, das Opfer der Eitelkeit oder Bequemlichkeit zu bringen, wo es gilt, idealen Forderungen zu entsprechen? — Das jüdische Leben erwartet von der Frau, dass sie dem Gatten liebevolle, verständnis-

innige Genossin, den Kindern weise Lebensführerin werde — wahrlich, ein schlechtes Zeugnis stellte sich die künftige Frau aus, die aus solchen Motiven der Haarverhüllung widerstrebte. Was will sie ihren Kindern einst erwidern, wenn sie zum Rasiermesser greifen, um ihrer Eitelkeit zu genügen, den Sabbath als Last empfinden, weil er ihrer Bequemlichkeit sich widersetzt?

Kennen Sie das Kapitel im Gottesbuch (Num. 5), das von den Massnahmen handelt, die das göttliche Gesetz gegen eine Frau vorgesehen, die die Wege reiner Sittlichkeit und ehrbarer, einwandfreier Züchtigkeit verlassen, von deren Haupt das Diadem gesunken, das Prophetenwort (Mi. 6, 8) mit צניעות bezeichnet, und das den „still bescheidenen Wandel mit Gott" als der jüdischen Frauen höchste Zier betrachtet? Vor Gottes prüfendes Auge hat sie sich zu stellen, vor den Priester des Heiligtums hinzutreten, und dieser nimmt ihr die Krone vom Haupte: „er entblösst das Haupt der Frau" — „Das will dich lehren", erläutern die Weisen (Kethuboth 72), „jüdische Frauen entblössen nimmer ihr Haar"! Oder, wie Sifri (das.) die Forderung formuliert, die aus dieser Handlung sich ergibt: „das will dich lehren, jüdische Frauen verhüllen ihr Haupt". — Gott erwartet, dass jüdische Frauen das Haupt nicht entblössen, und indem die Haarhülle der Pflichtvergessenen genommen wird, wird ihr das Recht entzogen, dieses Zeichen ferner zu tragen. Jüdische Frauen werden mit Stolz es tragen, es ist ein Orden, mit dem Gott sie geschmückt. Er ziert sie, auch wenn er sie nicht kleidet. Oder wird jemand den Orden des Hosenbandes, mit dem des Königs Gnade ihn schmückt, ablehnen, weil er seinem Geschmack nicht entspricht? Ist es nicht stets die Idee, die auch dem Unscheinbarsten Würde und Schöne verleiht? — und Prophetenwort hat doch gesprochen: nicht die Gewänder schmücken die Braut, die Braut ist's, die ihren Gewändern Anmut verleiht" (Jes. 61, 10).

Die jüdische Frau, die ihr Haar verhüllt, und dieses von Gott erwartete Abzeichen sich anlegt, erklärt sich bereit, den Forderungen zu entsprechen, die das göttliche Gesetz an eine jüdische Frau stellt. Dieses Zeichen ist uralt, so alt wie das Gottesgesetz. Die Mütter unseres Volkes haben es getragen, die hehren Frauen, die unser Stolz sind; die ihren Lebensberuf begriffen, und auf deren aufopferungsvolle Hingabe und heilige Pflichterfüllung die Zukunft unserer göttlichen Volksbestimmung vertrauensvoll rechnen konnte — welche jüdische Frau, die ihren Lebensberuf erkannt, fühlte ihr Herz nicht höher schlagen bei dem Gedanken, einst zu denen gezählt zu werden, die einsichtsvoll und gewissenhaft die Hinterlassenschaft aufgenommen haben, die sie ihren Töchtern vermacht? Die jüdische Frau, die ihr Haar verhüllt, trägt sichtbar das Zeichen, das ihre Stammesmütter durch die Weihe sittlicher Hoheit und heiliger Berufstreue geadelt — sie wird des Zeichens nicht unwürdig sein.

Ist freilich nur ein äusseres Zeichen, und es kann getragen werden, ohne dass die Trägerin wahr macht, wozu es sie ruft. Und Sie kennen Frauen, deren Leben ein Hohn ist auf dieses Zeichen, und kennen Frauen, die ihr Haar nicht verhüllen und doch in ihrer sonstigen Lebensführung keiner gewissenhaften Frau an Würdigkeit nachstehen. Das mag alles sein. Haben aber nicht auch andere heilige Gottesgebote das gleiche Schicksal? Ist nicht auch die Mila nur ein äusserliches Zeichen, das den jüdischen Knaben aufruft, als Mann einst ganzer, sittlich vollkommener Mensch zu werden, und ist nicht auch die Mila am Leib des sittlich Entarteten grässlicher Hohn? Welcher Vater wollte aber deshalb die Mila unterlassen?

Aber Haarverhüllung ist ja gar keine spezifisch jüdische Sitte, scheint ja orientalisches Gemeingut zu sein und erinnert somit unwillkürlich an die Stellung der orientalischen Frau oder gar an Entwürdigungen, die der Harem verbirgt

— Ich weiss es, das Wort kommt Ihnen nimmer über die Lippen. Dazu lebt viel zu gewaltig das Bewusstsein der der jüdischen Frau innewohnenden Würde, der ihr zukommenden Stellung, die Erkenntnis der Heiligkeit und Hoheit des jüdischen Ehegedankens in Ihrem Herzen, dazu haben Sie viel zu tief hineingeschaut in Ihre göttlichen Urkunden, dazu hat viel zu gewaltig das Wort der Propheten an Ihr Ohr getönt, und nimmer würden Sie zur Ehe schreiten, wenn Sie so kläglich auf Ihren künftigen Lebensberuf sich vorbereitet hätten! Und wenn auch — Können nicht zwei dasselbe tun, ohne dass es das gleiche ist? Betet nicht auch der Orientale, opfert er nicht auch, kennt er nicht Heiligtum, Priester und Propheten, — und Sie wären so oberflächlich und scheuten vor dem Verbrechen nicht zurück, in frivolem Leichtsinn Erscheinungen und Begriffe zu identifizieren, die durch den Geist, der ihnen innewohnt himmelweit von einander geschieden sind?

Das verhüllte Haar sei das äusserlich sichtbare Zeichen, ob eine jüdische Frau gewillt ist, wahr zu machen, wozu jüdische Lebensideale sie rufen. So will es jüdisches Gesetz. Die Frau, die ihr Haar entblösst „setzt sich über jüdisches Gesetz hinweg" (נקראת עוברת על דת יהודית Kethuboth 72 Sch.-A. אה"ע Kap. 115). Sie mag in ihrer Lebensführung und Lebensauffassung noch so makellos sein, dieser Vorwurf bleibt ihr nicht erspart. Und es mag einem wehe tun, eine Frau, der man verehrende Wertschätzung nicht versagen kann, und der man, in dankbarer Würdigung all der hohen Verdienste, auf die ihre Lebensarbeit hinzuweisen imstande ist, gerne rückhaltlos die Palme zuerkennen möchte, nachsagen zu müssen, dass sie in diesem Punkte die Konsequenzen nicht gezogen hat, zu der die klare Erkenntnis und ruhige Ueberlegung sie hätte führen müssen. Und hat sie das Glück, Kinder heranwachsen zu sehen, die den gleichen Idealen ihr Leben weihen, denen auch ihr Herz zuschlägt, dann mag sie Gott auf den Knieen danken, dass an dieser

Inkonsequenz nicht ihr ganzes Erziehungsgeschäft gescheitert ist. Denn was hätte sie ihren Kindern erwidern wollen, wenn sie fragend aufschauend den Finger auf die Gesetzesstelle gelegt hätten, die der jüdischen Frau zur Pflicht macht, ihr Haar zu verhüllen?

Doch halt — die Jüdin, die Mutter, wie sie mir vorschwebt, mit ihrem reinen Herzen, mit ihrem ernsten Sinn und tief begreifenden Verständnis, hätte sie diese Gesetzesstelle gesehen, keinen Augenblick hätte sie gezögert und hätte willig und stolz ihr Haupt dem jüdischen Gesetze gebeugt! Denn Unkenntnis und Beispiel hat gerade dieser heiligen Forderung leider so manches Haus entfremdet, und die Geschichte müsste noch geschrieben werden, die den Nachweis zu führen hätte, wie oft vielleicht ein Beispiel einer jüdischen Frau von Namen die Veranlassung gegeben hat, dass die Haarverhüllung im Laufe der Zeit aus ganzen Gemeinden schwinden konnte! — Das aber wird jüdische Frauen mit starkem jüdischen Bewusstsein erst recht anfeuern, Beispiel gebend voranzugehen und das heilige Zeichen wieder aufzugreifen, mit dem das jüdische Gesetz sie geadelt. Sie wollen den Müttern über die Jahrhunderte und Jahrtausende zurück die Hand reichen, die ihnen das Vorbild Gott dienender Lebensführung sind, dass sie sie als die ihren grüssen.

Und haben auch ihre eigenen Mütter ihr Haar nicht verhüllt, sie wissen, sie sind ihrer segnenden Zustimmung sicher. Gibt es denn für Eltern ein seligeres Glücksgefühl, als sich sagen zu können, unsere Kinder sind über uns noch hinausgegangen, haben wahr gemacht, was wir unterliessen, sind weiter fortgeschritten, wo wir stehen geblieben und haben uns in rüstiger Selbsterziehung wenn möglich noch überflügelt! Wir waren nicht fehlerlos, so sprächen sie aus der Ewigkeit zu ihnen: werdet besser, tüchtiger als wir, ergreift das Gute, das ihr aus unserem Streben entnehmen könnt, und lasst euch nicht irre machen, wo euch unsere Mängel begegnen — wir waren nicht vollkommen. Aber

Pietät? Wer möchte so gedankenlos sein, in diesem Zusammenhang dieses so misshandelte, der Bequemlichkeit und Selbsttäuschung oft dienende Wort zu gebrauchen! Bleibt ihr auch im materiellen Streben dort stehen, wo eure Eltern euch verlassen, sucht ihr nicht auch da über sie wenn möglich hinaus zu kommen, und auf sittlichem Gebiete sollte missverstandene Pietätserwägung euer Leben und die Zukunft eurer Kinder in Frage stellen dürfen? —

Sie sind entschlossen, Ihr Haar zu verhüllen, denn Sie wissen, Sie gehorchen damit jüdischem Gesetz und möchten, dass alles, was jüdische Lebensforderung gebietet, in Ihrem Heim einst Stätte finde. Da soll man auch dieses Zeichen an Ihnen nicht missen. Je mehr Sie aber gewillt sind, in der Haarverhüllung das Symbol zu ehren, das Sie auch äusserlich in die Zahl jüdischer Frauen reiht, auf deren Kraft Gott die Zukunft seines Volkes gegründet, desto mehr drängt es Sie, auch in die Motive einzudringen, die wohl den göttlichen Gesetzgeber veranlasst haben mochten, von seinen Frauen gerade Haarverhüllung zu erwarten.

Der Weisen Wort knmmt Ihnen zur Hilfe, es weist Ihnen den Weg zum Verständnis. Es begreift das Haar der Frau als Erwoh (Brochauth 24 שער אשה ערוה), als „Blösse", deren Verhüllung das Gesetz gebietet. Damit aber führt Sie der Gedanke zu den Anfängen der Menschengeschichte zurück, wo Gott dem Menschenpaare das Kleid reichte, damit es seine Blösse sich decke. Sinnliche Reize hatten den Menschen um sein Köstlichstes gebracht, göttliches Lebenswort hatte den Einflüsterungen sinnlicher Erwägungen weichen müssen, der Körper triumphierte über die göttliche Seele, und die Seele schämte sich des Körpers. Traurig die Rolle, die da die erste Frau gespielt! Vergessen ihr Beruf, der sie als eser kenegdo dem Manne einst zugeführt, dass sie in gleichwertiger Gemeinschaft mit ihm göttlichen Lebenszielen zustrebe, um durch gemeinsame Hingabe an einen grossen göttlichen Lebensgedanken zu verwirklichen,

was Einzelkraft für immer übersteigt, für immer versagt bleibt; zerrissen das Eheband, das nur so lange ihr Leben geadelt und ihnen Würde verliehen, so lange ihre Gemeinschaft der Verwirklichung göttlicher Lebensforderungen diente; getrübt das Lebenslicht, dessen Pflege ihr heiligstes Anliegen hätte sollen sein, zum Tier erniedrigt Reize des Körpers, die, solange sie dienendes Werkzeug der göttlichen Seele waren, Schmuck und Stolz ihr gewesen. — Und sie schämten sich ihres Körpers. Und Gott reichte ihnen in erziehender Milde das Gewand. Es sollte fortan sie mahnen, das Körperliche zurücktreten zu lassen, dass es dem Göttlichen die Herrschaft nicht raube. Wo daher fortan das göttliche Wort das Leben nicht bestimmt, wo Menschen unter der Lockung der Sinne erliegen, da ruft das Gotteswort „erwoh" aus — es sieht Menschen in ihrer „Blösse", die von sich geworfen haben das Kleid, das zur Höhe Menschen adelnder Lebenserfüllung sie ruft. Wehe, wo die Ehe zwischen Mann und Frau dem Auge Gottes als — erwoh erscheint (Lev. 18)! Trauernd stehet ihr vor dem Grabe verscherzter Menschenwürde.

Und die Frau begriff die Mahnung. Ihre Ehe soll fortan eine göttliche sein. Hatte sie einst ihrem Manne das Licht der Seele getrübt, so ist sie fortan entschlossen, als eser kenegdo das Licht ihm zu mehren und vereint mit ihm dem gemeinsamen von Gott gesteckten Ziele das Leben der Ehe zu leben. Und sie lässt sich's nicht nehmen: die Sabbathlichter entzündet sie ihm — er soll es wissen, dass sie gewillt ist, dem Sabbath, dem Leben, dem Gott gewollten Leben das Haus zu erbauen. Ihr Haar aber trägt die Hülle — trauert sie, dass einst Körperreize die Herrschaft über sie davongetragen und ihr den göttlichen Ehegedanken zu rauben imstande waren? (Pirke d. R. E. 14). Zurücktritt an ihr, was Körperreize dem Auge, den Sinnen empfiehlt, nicht darin erblickt sie ihren Stolz, das verhüllt sie bescheiden. Ein sprechendes Symbol. Will man sie achten, will man sie werten, so möge man die Gattin in ihr grüssen, die ihrem

Manne den Lebensweg erhellt, die Mutter ehren, die ihren Kindern Führerin ist. Haben Weisen nicht recht, wenn sie erwoh vermuten, wo eine jüdische Frau es verschmäht, zu dem Zeichen zu greifen, das unter solchen Voraussetzungen ihr sich empfiehlt?

Jüdische Frauen, wollt ihr euch ehren, wollt ihr haben, dass man auf den ersten Blick es wisse, als was allein ihr geehrt wollt werden, ihr werdet dies jüdische Symbol nicht von euch weisen! Unsere Geschichte ist stolz auf ihre Frauen. Ihr Volk haben sie einst erlöst, die Erlösung der Zukunft ruht in ihren Händen. Ein heilig stilles Gelöbnis stammeln die Lippen der jüdischen Frau, die mit dem Eintritt in die Ehe bewusst und stolz ihr Haar sich verhüllt und mit tiefem Begreifen den Weg vor sich sieht, auf den göttliche Pflicht sie ruft. —

Sie haben mich verstanden. Ein heiliges Zeichen ist Ihnen diese Hülle. Sie werden wahr machen, was sie von Ihnen verlangt. Sie werden verstehen, wie die glückliche, stolze Mutter, die ihre Söhne hohepriesterliche Würden bekleiden sah, auf die Frage, welche Verdienste sie namhaft machen könne, denen solche Erfolge der Erziehung zuzuschreiben seien, schlicht und doch gross die Antwort gab: „nicht sahen die Wände meines Hauses die Haare meines Hauptes“ (Joma 47). — Sie werden aber auch begreifen, wie recht die Weisen hatten, als sie wehmütig und sinnig sich sagen mussten: „viele taten das gleiche, ohne dass solches ihnen gelungen wäre“ (das.) — Denn nicht alle Frauen verstanden zu allen Zeiten die Sprache der Hülle und ihre Forderungen, nicht alle, die sie verstanden, hatten die Kraft, sie in ihrer Ehe zu verwirklichen. — Möge Gott Ihnen dazu seinen segnenden Beistand gewähren.

J. Br.



Halachisches zu Purim.

Von Bezirksrabbiner J. Freund, Szászrégen.

כארבעה פרקים בשנה המוכר בהמה לחבירו צריך להודיעו אמה מכרתי לשחוט, בתה מכרתי לשחוט. ואלו הן: ערב יום טוב האחרון של חג, ערב יום טוב הראשון של פסח, ערב עצרת וערב ראש השנה (חולין, פ"ג, במשנה). Viermal im Jahre muss der Verkäufer eines Viehes, wenn er die Mutter oder das Junge des betr. Tieres an demselben Tage [1]) schon verkauft hatte, dies dem Käufer bekannt machen. Und dies sind: der Vorabend des letzten Festtages von סוכות (שמיני עצרת), der Vorabend des ersten Festtages von פסח, der Vorabend von שבועות und der Vorabend von ראש השנה. — Zweck dieser Bestimmung ist, der Übertretung des אותו ואת בנו-Verbotes, die sonst mit grösster Wahrscheinlichkeit erfolgen würde, vorzubeugen. Es werden nämlich an diesen vier Zeitpunkten — führt רש"י z. St. aus — mehrere und bessere Festessen bereitet; in dem Masse, dass anzunehmen ist, dass wer zu dieser Zeit ein Vieh kauft, es auch gleich schlachten lässt. Damit nun „es und sein Junges" nicht amselben Tage geschlachtet werden, muss der zweite Käufer aufmerksam gemacht werden, dass die Mutter, oder das Junge des von ihm jetzt erstandenen Viehes heute verkauft wurde. — Der auffallende Umstand, dass diese Bestimmung der משנה blos auf diese vier Festtage sich erstreckt und ערב יום טוב הראשון של חג, wie auch ערב שביעי של פסח in ihren Geltungsbereich nicht mit einbezieht, wird bereits von גדולי המפרשים zum Gegenstande eingehender Erörterung gemacht. Denn dass die משנה diese vier mit der Tendenz, andere auszuschliessen, hervorhebt und von תני ושייר hier keine Rede sein kann, beweist die sonst völlig überflüssige — מניינא למה לי — Zahlenangabe: בארבעה פרקים [2]). Das Fehlen genannter zweier רגלים lässt zunächst feststellen, — das ist der Ausgangspunkt und der Grundgedanke der גדולי המפרשים — dass das Motiv der besseren und reicheren Verköstigung an diesen vier Festtagen, mit welcher ja die in Frage stehende An-

[1]) S. פר"ח יו"ד סימן ט"ז ס"ק י"א.

[2]) תוספות רעק"א למשנה אות כ"ו.

ordnung der משנה ursächlich zusammenhängen soll, keineswegs die am יו"ט zu betätigende שמחה-Pflicht allein sei. Denn diese, wie die damit in Beziehung stehende Sentenz: אין שמחה אלא בבשר sind doch angängig und haben Verpflichtungskraft auch in Bezug auf den ersten der סוכות- und den siebenten der פסח-Tage. Es müsse daher den vier, in der משנה aufgezählten Festtagen eine besondere, erhöhte Bedeutung innewohnen, die sie von jenen zweien formel, oder wesentlich, jedenfalls charakteristisch unterscheidet. — Was nun שביעי של פסח betrifft, so unterscheiden sich die vier Festtage von ihm zu ihrem Vorteile nach der Auffassung aller מפרשים dadurch, dass sie — שמיני עצרת mit inbegriffen — im Gegensatze zu ihm רגלים בפני עצמן, selbständige, zu keinem ihnen vorangehenden Feste im Abhängigkeitsverhältnisse stehende sind. Es wird daher angenommen, dass שביעי של פסח als nichtselbstständiges Fest einer solchen Beliebtheit wie jene vier sich nicht erfreue, dass an ihm der שמחה-Pflicht nicht in dem Masse und in dem Umfange Genüge geleistet werde, wie es bei jenen der Fall ist. Es liegt demnach kein zwingender Grund vor, der Befürchtung Raum zu geben, dass wer am Rüsttage des שביעי של פסח ein Vieh kauft, es gleich schlachten liesse und eventuell das או"ב-Verbot verletzt würde. — Complizierter sind die Meinungen über das Fehlen des יום טוב הראשון של חג aus der משנה, da er ja ebenfalls רגל בפני עצמו und den vier, daselbst besprochenen יו"ט ebenbürtig ist. —

1) תוספות z. St., בד"ה וכדברי ר"י וכו', wie auch zu ע"ז דף ה' נחל אשכול ה"ב צד ק"ט אות ו' ע"ב בד"ה ערב sind der Ansicht, der nach auch רש"י zu ע"ז beipflichtet, dass man am Rüsttage des ersten סוכות-Tages mit der Fertigstellung der Laubhütte und des Feststrausses zu sehr in Anspruch genommen sei, als dass man auch Zeit hätte, für die Fest-Mahlzeiten umfangreichere Vorbereitungen zu treffen. משום דכולי עלמא טרידי בסוכה ולולב ואין להם פנאי להרבות בשחיטה כל כך. ובע"ז ז"ל: ואין להם פנאי להרבות בסעורות. Man schlachtet darum meistens Geflügel, dessen Zubereitung, weil weniger umständlich, weniger Zeit erheischt. Vgl. סמ"ע, חו"מ, קצ"ט, ס"ג. [Die Erklärung des לב ארי' z. St., dass auch am ערב סוכות das gekaufte Vieh unbedingt für יו"ט geschlachtet und nur angenom-

men wird, dass ein Käufer es heute, der andere es morgen tun werde, ist mir unbegreiflich לענ"ד; denn dann müsste der zweite דין in der משנה: משחיטין את הטבח בע"כ, der im חו"מ קצ"ט codificiert wird, auch für ערב סוכות gelten, וצע"ג].

2) תוספות zu ע"ז namens der י"מ und, nach נחל אשכול, auch רש"י zu חולין meinen, dass die vier Feste nicht nur שביעי של פסח, sondern auch יום טוב הראשון של סוכות gegenüber besonders ausgezeichnet seien und füglich auch grössere Wertschätzung genössen, also, dass das, was hinsichtlich des ersteren gesagt wurde, auch auf das letztere angewandt werde. שמיני עצרת, da an ihm, im Gegensatze zu den ihm vorangegangenen סוכות-Tagen, nicht לעכו"ם, sondern lediglich לישראל die Opfer gebracht wurden[1]; יום טוב הראשון של פסח, da er der Tag der Erlösung aus der Knechtschaft ist; שבועות, weil an ihm nicht wie an den anderen Festen Meinungsverschiedenheiten zu konstatieren sind, sondern alle übereinsimmen, dass auch der leibliche Genuss geboten wurde — הכל מודים דבעינן נמי לכם[2] — und schliesslich ראש השנה, weil an ihm לסימן יפה für das neue Jahr üppigere Speisen aufgetragen werden[3]). [Grosse Schwierigkeit bietet ספר האשכול zur angezogenen Stelle, da es für ראש השנה mit der unter 2) angegebenen Begründung sich abfindet, für die anderen drei ימים טובים hingegen die von רש"י zu ע"ז gebrachte Erklärung annimmt und in Bezug auf ערב סיכות — demnach überflüssiger Weise — die unter 1) vermerkte Antwort gibt. נחל אשכול meint, es recipiere רש"י's Ansicht zu ע"ז gänzlich, aber רש"י bemerkt daselbst hinsichtlich ערב סוכות blos: יום טוב הוא ואיכלין בשר und muss darum ר"ה deshalb ausgeschaltet werden: לפי שהם טרודין; nicht so ס' האשכול, das für ר"ה den Grund des תוספות בשם י"מ angibt. וגם זו צע"ג לפענ"ד].

חתם סופר zu חולין wirft nun eine ebenso treffende, wie originelle Frage auf. Er fragt: warum fehlt in der משנה — פורים?

Und diese Frage ist m. E. stichhaltig [nicht nur nach dem unter 1) gesagten, denn dass פורים in diesem Belange gleichfalls

¹) סוכה נ"ה. ²) פסחים נ"ח. ³) הוריות י"ב.

רגל בפני עצמו ist, bedarf keiner Betonung, sondern auch mit Hinblick auf die Auseinandersetzung unter 2). Denn gleich עצרת gilt auch für פורים der Satz: הכל מודים דבעינן נמי לכם (פסחים ס"ח). Übrigens dürfte פורים auch פסח gleich gestellt werden, ja es sogar übertreffen, da auch hier der קו"ח angewendet werden dürfte: השתא משעבוד לגאולה — ממיתה לחיים לא כ"ש [1]. חת"ם gibt eine Antwort, die würdig ist des בקיאות eines — חת"ם, deren Quelle aber er selbst für rätselhaft bezeichnet. Er beruft sich auf eine תוספתא zu מגילה פ"א, die zu בב"מ דף ע"ח ע"ב zitiert wird und also lautet: מגבת פורים לפורים וכו' ואין מדקדקין בדבר אבל לוקחין את העגלים ושוחטין ואוכלין אותם והמותר יפול לכיס של צדקה. Was ausgehoben wird, um es den Armen am פורים auszuteilen, muss verabreicht werden am פורים; man nimmt es nicht genau, man kauft Kälber in Menge für das ganz Geld, schlachtet und verzehrt sie, und was am Purim nicht aufgezehrt werden konnte, wird nach Purim verkauft und der Erlös fällt der Almosen-Casse zu (vgl. רש"י z. St.) Aus dieser תוספתא ist nun ersichtlich, dass man für פורים meistens Kälber zu bereiten pflegte, demnach ist die Anordnung der משנה für פורים gegenstandslos, da der חשש von אותו ואת בנו hinfällig erscheint. — Warum aber für פורים vornehmlich Kälber geschlachtet wurden, ist unbekannt. חת"ם schliesst: וטעמא לא ידענא.

[לולא דברי חת"ם ז"ל dürfte vielleicht folgende Hypothese am Platze sein: ושתי hat die Aufforderung des Königs, beim Festgelage zu erscheinen, mit der Bemerkung abgelehnt, selbst der Stallknecht ihres Ahns Nebukadnezar habe im Trinken grössere Festigkeit an den Tag gelegt als er. Das empörte den König und gab zur späteren glücklichen Entwickelung der Purimgeschichte die erste Veranlassung[2]; und im מדרש רבה zu לך לך פ' מ"ה, ט"ו wird נבוכדנצר als עגלה bezeichnet. Wahrscheinlicher, weil ungezwungener, dünkt mich folgender Lösungsversuch. Der Brauch: וקונין העגלים לרוב dürfte hinweisen auf die grosse und entscheidende Rolle, die in der Megillah in hervorragendem Masse den Frauen zugefallen ist, da diese im Schrifttum auch mit עגלה bezeichnet werden. Vgl. ירושלמי שבת פ"ה מ"ד: פרתו של ראב"ע יוצאה ברצועה

[1] מגילה י"ד; vgl. ח"ם לשבת כ"ג בר"ה והיכן. [2] מגילה י"ב.

שבין קרניה — ובגמרא שלהי פרקין: א"ר אידי דחוטריה אשתו היית. ומניין שאשתו קרוי עגלה, לולא חרשתם בעגלתי לא מצאתם חידתי — עכ"ל. וכל פטפוטין בשין בר מדאורייתא דטבין].

Auf die Frage des חת"ם zurückgreifend, muss zunächst bedacht werden, dass die Anordnung der משנה aus einer Deutung eines Schriftverses erfliesst und füglich פורים als rabbinische Institution aus der משנה mit Recht ausgeschaltet wurde. Zu חולין פ"ג ע"ב lehrt nämlich רבי: מכאן — יום אחד יום המיוחד טעון כרוז אמרו חכמים בארבעה פרקים בשנה המוכר בהמה לחבירו צריך להודיעו — ועיין ברש"י שם.

Jedoch bemerkt ראש יוסף schon, dass dies sicherlich nur אסמכתא sei. Nicht so scheint es hervorzugehen aus dem פירוש הראב"ד zu ספרא פ' אמור ח' (Ed. Wien, 1862), der hier zwischen רבי und חכמים eine פלוגתא konstruiert, wonach רבי blos den ersten Teil des ספרא gesprochen hätte, dass יום אחד יום המיוחד וטעון כרוז — und nach ihm die Anordnung für ערב שבת gelten, während die חכמים behaupten, dass sie sich nur auf ארבעה פרקים בשנה bezöge. Aber zugegeben, was unwahrscheinlich sein dürfte und auch aus פירוש הראב"ד nicht mit Evidenz gefolgert werden kann, dass hier keine אסמכתא vorliegt, dürfte und müsste die Anordnung der משנה auch auf פורים, und zwar מן התורה, sich erstrecken, da ihre Grundlage und Ursache, die Vermehrung der Mahlzeiten, wenn auch מדרבנן, aber immerhin auch an ihm Pflichtgebot ist [1]).

Die Frage ist demnach jedenfalls berechtigt und zu ihrer Beatwortung könnte darum noch Folgendes zu erwägen sein. —

An den vier Festtagen muss — gemäss der שמחה-Pflicht und dem damit zusammenhängenden Lehrsatze: אין שמחה אלא בבשר — Fleisch bereitet werden sowohl zum Festessen am Abend ihres Rüsttages, wie zu den Tagesmahlzeiten. Es besteht eine Controverse, ob dies מן התורה; aber מדרבנן sicherlich [2]). Auch soll und pflegt man an den vier Festtagen bei Tag überhaupt keine בהמה

---

[1]) עיין סוכה דף כ"ג ע"א בעושה סוכתו ע"ג בהמה דכיון דאין עולין ע"ג ביו"ט מדרבנן, מקרי סוכה שאינה ראוי' לשבעת ימים מן התורה, וכבר הלכו בסברא ובהנחה זו נמושות.

[2]) שו"ת שאגת ארי' סימן ס"ח.

zu schlachten [1]). Es ist daher zweifellos, dass wer an ihren Vorabenden ein Vieh kauft, es sicherlich an demselben Tage schlachtet. Zu Purim hingegen gibt es viele, die am Abend seines Rüsttages absichtlich kein Fleisch geniessen, damit man nicht annehme, dass die Haupt-Festmahlzeit Nachts abgehalten werden müsse [2]), auch darf man Purim auch am Tage das Vieh schlachten. Es ist darum sehr fraglich, ob derjenige, der am תענית אסתר ein Vieh kauft, es sogleich für den Abendgebrauch, oder erst des Morgens zu Purim zum Zwecke der Tagesmahlzeit schlachtet. Es besteht somit diesbezüglich zwischen פורים und den ארבעה פרקים ein wesentlicher Unterschied לדינא, der das Fehlen des ersteren aus der משנה rechtfertigt. Vgl. תוספות יו"ט, לב ארי' und תורת חיים z. St., aus deren Ausführungen hervorgeht, dass in einem solchen Falle, wie er nach dem Gesagten in Bezug auf פורים festzustellen ist, der חשש von או"ב wegfällt.

[1]) מג"א סימן תצ"ח, ס"ק ט"ז.

[2]) מג"א סי' תרצ"ה, ס"ק ב,: ויש שאין אוכלין בשר בלילה וכו' ובסי' תרצ"ו, ס"ק ט"ו – יעויש"ה –

Nachschrift.

Nach Einsendung dieses Artikels fand ich zu שקלים דף ג' ע"א, dass am füutzehnten Adar, wenn es im Laufe des zur Neige gehenden] Jahres verabsäumt wurde -- u. A. auch עריפת העגלה, „das Genickbrechen des Kalbes“ zu besorgen war. (S. פ' שופטים ק' כ"א, שקלים פ"א מ"א ובפירוש המשניות להרמב"ם שם). Nun heisst es zu סוטה דף מ"ח ע"ב ausdrucklich: אין עגלה ערופה באה אלא בשביל צרי עין, dass „das Genickbrechen des Kalbes“ nur infolge einsichtsloser Engherzigkeit vorgenommen wurde. So mussten denn auch bei Vollziehung des Aktes die Behörden bezeugen: sie hätten niemanden, der dessen bedurfte, ohne Lebensmittel fortgehen lassen, dass er dadurch sich genötigt gesehen haben könnte, Strassenraub zu üben uud dadurch, somit durch ihre inderekte Schuld, umgekommen sein könnte etc.“ (Hirsch, das.). — Es liegt daher auf der Hand, dass der Brauch, am vierzehnten und fünfzehnten Adar durch die durch die Behörden zu vollziehende Verteilung von Kälbern an Arme die uneingeschränkteste Freigebigkeit zu bekunden, mit grösster Wahrscheinlichkeit auf עריפת העגלה בט"ו zurückzuführen sei. — (Eine Analogie zu diesem Ideengang bietet רש"י zu זאת חקת התורה). Vgl. רע"ב, תיו"ט und תפארת ישראל, die unter צרכי הרבים — im Gegensatz zu ירושלמי — עריפת העגלה nicht aufzählen. S. auch מלאכת שלמה zu den neuen משניות -- וצע"ק. — Bedenkt man demnach, dass עריפת העגלה heute auch בארץ ישראל nicht stattfindet, ist es auch bergeiflich, dass von jenem Brauch heute keine Rede mehr ist. — (S. רמב"ם הלכות רוצח ושמירת הנפש פ"י, ה"א–י').

Nasenstern.

I.

Wer kennt nicht Nasenstern? Wer, der einmal Heines Rabbi von Bacharach gelesen, erinnert sich nicht an diese gelungene Figur, an eine der gelungensten, die Heines spottlustiger Muse gelangen? Nasenstern ist ein Kind des alten Frankfurter Ghettos, der gemeinsam mit Jäkel, dem Narren, das Tor des Judenquartiers von innen bewachen muss, während es von aussen von Stadtsoldaten bewacht wird. Das Frankfurter Judenquartier hatte nämlich „zwei Tore, die an katholischen Feiertagen von aussen, an jüdischen Feiertagen von innen geschlossen wurden, und vor jedem Tor befand sich ein Wachthaus mit Stadtsoldaten". Diese jüdischen und christlichen Ghettowächter stellten in der Art und Weise, wie sie ihre Aufgabe erfüllten, einen vollendeten Gegensatz dar. Der Trommelschläger Hans war ein lustiger, mutiger Geselle, „eine schwere, dicke Gestalt", der sich vor Niemandem fürchtete, am allerwenigsten aber vor den Juden. Ja, er liebte es, die jüdischen Wächter zu ärgern, indem er die Melodie des Liedes trommelte, „das einst die Geissler bei der Judenschlacht gesungen, und mit seinem rauhen Biertone gurgelte er die Worte: Unsre liebe Fraue, die ging im Morgenthaue, kyrie eleison!" Ganz aufgeregt wurde der Nasenstern, wenn er diese Melodie hörte. „Hans, das ist eine schlechte Melodie" — rief eine Stimme hinter dem verschlossenen Tore des Judenquartiers — „Hans, auch ein schlecht Lied, passt nicht für die Trommel, passt gar nicht und bei Leibe nicht in der Messe und am Ostermorgen, schlecht Lied, gefährlich Lied, Hans, Hänschen, klein Trommelhänschen, ich bin ein einzelner Mensch, und wenn du mich lieb hast, wenn du den Stern lieb hast, den langen Stern, den langen Nasenstern, so hör auf"!

Man sieht ihn leibhaftig vor sich, diesen Nasenstern, der wegen seiner langen jüdischen Nase diesen seltsamen Namen trug. Man sieht ihn sich entfärben, im Augenblick, wo die Töne dieses schaurigen Liedes an sein Ohr klingen und auch seine flehentlichen Angstrufe sind so echt und wahr empfunden, sind selber so schaurig

wie die Töne, über die sie sich entsetzen, „teils angstvoll hastig, teils aufseufzend langsam hervorgestossen, in einem Tone, worin das ziehend Weiche und das heiser Harte schroff abwechselte, wie man ihn bei Schwindsüchtigen findet“. Aber Hans, „der Trommelschläger blieb unbewegt, und in der vorigen Melodie forttrommelnd, sang er weiter: „Da kam ein kleiner Junge, sein Bart war ihm entsprungen, Halleluja“! „Hans“ — rief wieder die Stimme des obenerwähnten Sprechers — „Hans, ich bin ein einzelner Mensch, und es ist ein gefährlich Lied, und ich hör' es nicht gern, und ich hab' meine Gründe, und wenn du mich lieb hast, singst du was anders . . . .“

So war Nasenstern. Schon bei einer gefährlichen Melodie zuckte er ängstlich zusammen, geschweige, wenn Jemand am Tor des Judenquartiers Einlass begehrte. Und so musste denn auch der Rabbi von Bacharach, der mit seiner Gattin Sara in einer Pessachnacht vor einer zu seiner Zeit nicht ganz ungewöhnlichen Pessachjudenverfolgung nach Frankfurt geflohen war, gar lange warten, bis sich Nasenstern entschloss, ihm das Tor zu öffnen.

„Das Tor auf?“ — schrie der Nasenstern, und die Stimme versagte ihm fast. „Das geht nicht so schnell, lieber Hans, man kann nicht wissen, man kann gar nicht wissen, und ich bin ein einzelner Mensch“.

Jäkel Narr spricht ihm Mut zu und fordert ihn auf, die Leute vor dem Tore nicht so lange warten zu lassen.

„Die Leute?“ — schrie ängstlich die Stimme des Mannes, den man den Nasenstern nannte — „ich glaubte, es wäre nur einer, und ich bitte dich, Narr, lieber Jäkel Narr, guck mal heraus, wer da ist“.

Jäkel Narr schaut mit seinem „drollig verschnörkelten Lustigmachergesicht“ und seiner „gelben, zweihörnigen Mütze“ durch das „kleine, wohlvergitterte Fensterlein“ im Tor, und kaum hatte sie sich geöffnet, schloss sich wieder die Fensterluke, „und ärgerlich schnarrte es: „Mach auf, mach auf, draussen ist nur ein Mann und ein Weib“.

„Ein Mann und ein Weib!“ — ächzte der Nasenstern. — „Und wenn das Tor aufgemacht wird, wirft das Weib den Rock

ab, und es ist auch ein Mann, und es sind dann zwei Männer, und wir sind nur unser drei!“

„Sei kein Hase“ — erwiderte Jäkel der Narr — „und sei herzhaft und zeige Kourage!“

„Kourage!“ — rief der Nasenstern und lachte mit verdriessliches Bitterkeit — „Hase! Hase ist ein schlechter Vergleich, Hase ist ein unreines Tier. Kourage! Man hat mich nicht der Kourage wegen hierhergestellt, sondern der Vorsicht halber. Wenn zu viele kommen, soll ich schreien. Aber ich selbst kann sie nicht zurückhalten. Mein Arm ist schwach, ich trage eine Fontanelle, und ich bin ein einzelner Mensch. Wenn man auf mich schiesst, bin ich todt. Dann sitzt der reiche Mendel Reiss am Sabbath bei Tische, und wischt sich vom Maul die Rosinensauce, und streichelt sich den Bauch, und sagt vielleicht: Das lange Nasensternchen war doch ein braves Kerlchen, wäre es nicht gewesen, so hätten sie das Tor gesprengt, es hat sich doch für uns totschiessen lassen, es war ein braves Kerlchen, schade dass es tot ist.“ —

„Die Stimme wurde hier allmählich weich und weinerlich, aber plötzlich schlug sie über in einen hastigen, fast erbitterten Ton: „Kourage! Und damit der reiche Mendel Reiss sich die Rosinensauce vom Maul abwischen und sich den Bauch streicheln und mich braves Kerlchen nennen möge, soll ich mich totschiessen lassen? Kourage! Herzhaft! Der kleine Strauss war herzhaftig, und hat gestern auf dem Römer dem Stechen zugesehen, und hat geglaubt, man kenne ihn nicht, weil er einen violetten Rock trug von Sammet, drei Gulden die Elle, mit Fuchsschwänzchen, ganz goldgestickt, ganz prächtig — und sie haben ihm den violetten Rock so lange gekloppt, bis er abfärbte und auch sein Rücken violett geworden ist und nicht mehr menschenähnlich sieht. Kourage! Der krumme Leser war herzhaftig, nannte unseren lumpigen Schultheiss einen Lump, und sie haben ihn an den Füssen aufgehängt zwischen zwei Hunden, und der Trommelhans trommelte. Kourage! Sei kein Hase! Unter den vielen Hunden ist der Hase verloren, ich bin ein einzelner Mensch, und habe wirklich Furcht!“

„Schwör mal!“ — rief Jäkel der Narr.

„Ich habe wirklich Furcht!“ — wiederholte seufzend der Nasenstern — „ich weiss die Furcht liegt im Geblüt, und ich habe es von meiner seligen Mutter. —“

„Ja, ja!“ — unterbrach ihn Jäkel der Narr — „ und deine Mutter hatte es von ihrem Vater, und der hatte es wieder von dem seinigen, und so hatten es deine Voreltern einer vom andern, bis auf deinen Stammvater, welcher unter König Saul gegen die Philister zu Felde zog und der erste war, welcher Reissaus nahm. —“

— — — „Sieh, schöne Sara“, — sagte der Rabbi von Bacharach seufzend zu seiner Frau, als sie endlich doch in die Judengasse hereingelassen worden waren, — „wie schlecht geschützt ist Israel! Falsche Freunde hüten seine Tore von aussen, und drinnen sind seine Hüter Narrheit und Furcht!“

II.

Als der Krieg vor zweiundeinhalb Jahren ausbrach, da eilten auch viele Tausende von deutschen Juden zu den Fahnen. Sie alle fühlten, dass es um die Existenz des deutschen Reiches ging. Sie fühlten sich mit ihrer Heimat so innig verwachsen, dass ihnen eine Niederlage Deutschlands ein entsetzlicher, unmöglicher Gedanke schien. Und viel kostbares jüdisches Blut ist seit dem August 1914 vergossen worden. Und viel eiserne Kreuze sind in dieser Zeit an jüdische Krieger verteilt worden. Und viel gegenseitiges besseres Verstehen und Dulden ist seitdem aus dem gemeinsamen Leiden und Durchhalten erblüht. Da platzte vor kurzem der Gedanke der Judenzählung wie eine feindliche Bombe in die Judenschaft hinein. Die Juden drücken sich, hiess es auf einmal, und die Gerechtigkeit verlangt, statistisch zu erkunden, wie viel tapfere Davids und wie viel furchtsame Nasensterns die deutsche Armee umschliesse. Da wurden jüdische Briefe von der Front geschrieben, die zu Thränen rühren konnten, wie der Abgeordnete Haas im deutschen Reichstag sagte. Und ein anderer Parlamentarier meinte, man solle sich doch nicht wundern, wenn nicht alle Juden körperlich pommerschen Grenadieren glichen, tausend Jahre Ghetto könnten nicht spurlos an Menschen vorüber-

gehen, Hierbei hat dieser Herr sicherlich an Nasenstern gedacht, an dieses typische Vorbild jener furchtsamen, zu Tod verängstigten Menschenwesen, die Jahrhunderte hindurch die Judengasse füllten. Wer will es dem Nasenstern verargen, wenn er beim besten Willen nicht so mutig sein kann, wie der Trommelschläger Hans!

In so nebelhafte Ferne ist uns deutschen Juden des 20. Jahrhunderts die seelische Verfassung der Ghettobewohner — zu denen ja noch unsere Grossväter vielfach zählten — gerückt, dass wir uns heute gar nicht mehr recht in die Stimmungen der Judengasse hineinversetzen können, dass uns Figuren wie Nasenstern schon halb verschollen vorkommen. Und doch brauchen wir uns nur selbst mit unserer Phantasie hundert Jahre zurückzuschrauben, und dieser Nasenstern wird uns nicht blos zum Lachen, sondern auch zum Weinen bringen. Er war ein Kind seiner Zeit, er war das, wozu ihn das Ghetto gemacht hat. Er wusste es ja selbst, er hat sich ja selbst am besten gekannt. Nicht lächerlich, nein, grauenhaft ist's, was er vom kleinen Strauss und vom krummen Leser erzählt. Wenn damals ein Frankfurter Jude zur Förderung seines militärischen Sinns, wie ein Christ gekleidet, um nicht erkannt zu werden, auf dem Römer dem Stechen zuschauen wollte, dann wurde ihm von seinen christlichen Mitmenschen der „violette Rock" so lange geklopft, bis er abfärbte und auch sein Rücken violett geworden ist und nicht mehr menschenähnlich sieht". Denn was gingen den Juden die Ritterspiele auf dem Römer an?

Er ist sicherlich ein lächerlicher Mensch, dieser Nasenstern, mit seiner krankhaften Furchtsamkeit, und wie Jäkel der Narr sich über ihn lustig machte, so gab es auch damals schon beherzte Naturen in der geknechteten Judenschaft in Fülle, die nicht gleich bei der geringsten Gefahr ängstlich zusammenfuhren. Auch die jüdische Ghettogeschichte erzählt von jüdischen Heldentaten, die beweisen, dass die Tapferkeit aus Judas Heldenzeit auch in den Judengassen noch anzutreffen war. Immerhin gab es auch Figuren wie Nasenstern, die, je mehr sie uns heute zum Lachen reizen, als eine umso schaurigere Anklage des tausendfältigen Unrechtes wirken sollten, unter welchem unsere Vorfahren, wahrlich nicht durch eigene Schuld, Generationen hindurch zu leiden hatten.

Mit der wunderbaren Genialität eines begnadeten Dichters hat Heine es verstanden, uns die ganze Atmosphäre vor das Gemüt zu zaubern, in der Nasensterns Glaubens- und Zeitgenossen geatmet haben. Vielleicht das Wertvollste an seinen Zeitschilderungen im Rabbi von Bacharach ist die unvergleichliche Kunst, mit welcher uns die Scheu und die Fremdheit vor Augen geführt wird, die das Verhalten der Juden zu ihrer nichtjüdischen Umgebung damals kennzeichnete. Wie da der Rabbi mit seiner Frau Sara die Herrlichkeiten der Frankfurter Messe besieht, wie sie all diese fremdartigen Eindrücke auf sich wirken lassen, wie sie bei allem neugierigen Interesse sich doch recht unbehaglich fühlen, das alles ist so echt gesehen und empfunden, wie nur ein Dichter es vermochte, in dessen Adern wohl auch noch dann und wann das Blut so ängstlich gepocht haben mag — als Nachschwingung überwundener Angstempfindungen der Ahnen — wie in dem Herzen der schönen Sara, als sie beim Anblick der Frankfurter Messherrlichkeiten überlegte, „was sie nach Bacharach mitbringen wolle, welchem von ihren beiden Bäschen, dem kleinen Blümchen oder dem kleinen Vögelchen, der blauseidene Gürtel am besten gefallen würde, ob auch die grünen Höschen dem kleinen Gottschalk passen mögen — doch plötzlich sagte sie zu sich selber: Ach Gott! Die sind ja unterdessen grossgewachsen und gestern umgebracht worden! Sie schrak heftig zusammen, und die Bilder der Nacht wollten schon mit all ihrem Entsetzen wieder in ihr aufsteigen". — —

Diese Scheu, diese Fremdheit, diese Angst, wäre es zu verwundern, wenn es einer ebenso langen Zeit bedürfte, um sie zu tilgen, wie es einst bedurfte, um sie zu erzeugen? Stellen wir uns das Eintreten der deutschen Juden in die bürgerliche Gleichheit nicht so einfach und selbstverständlich vor. Im Rausch der Emanzipation wurde man sich der Schwierigkeiten des Übergangs nur sehr unklar bewusst. Die politische Gleichheit war vor der gesellschaftlichen da. Wäre sie als Krönung der gesellschaftlichen Emanzipation gekommen, dann brauchten wir heute nicht die mannigfachen Überreste an feindseligen Stimmungen und Strebungen aus der Zeit vor der Emanzipation so beweglich zu beklagen. Aber so wurde die Gleichberechtigung der Juden durch einen staats-

rechtlichen Akt proklamiert, der zunächst nur eine Anweisung war, um auch gesellschaftlich das zu vollenden, was von rechtswegen begonnen war. Das gesellschaftliche Leben trägt aber die Gesetze seiner Entwicklung in sich selbst und spottet jedem Versuche, es gewaltsam auf einen parallelen Weg mit dem politischen zu zwingen. Es wäre demnach wahrlich kein Wunder, wenn die wenigen Jahrzehnte, die seit der Proklamierung der Judenemanzipation verstrichen sind, nicht ausgereicht hätten, um die Juden ihren christlichen Mitbürgern auch innerlich näherzubringen, sie ihnen nicht blos politisch gleichzustellen, sondern auch gesellschaftlich und psychisch anzuähneln. Tatsächlich ist aber doch die Lage so, dass diese Jahrzehnte in Deutschland mit der alten Ghettozeit, soweit sie das Innenleben der deutschen Juden beherrschte, so gut wie völlig aufgeräumt haben. Die Mehrzahl der deutschen Juden hat mit dem alten Judentum seit Jahr und Tag so gut wie gebrochen. Und nicht blos äusserlich, sondern auch innerlich. In den meisten jüdischen Gemeinden herrscht eine Unkenntnis des jüdischen Lebens, der besonderen Art der jüdischen Frömmigkeit und der jüdischen Religion, gegen die auch der beste Religionsunterricht vergebens ankämpft, weil eben eine völlige Verschiebung des gesamten jüdischen Innenlebens stattgefunden hat. Nur die wenigsten werden sich an den lächerlichen jüdischen Schnitzern stossen, die selbst Heine, der doch noch während der Emanzipationskämpfe starb, in seinem Rabbi von Bacharach unterliefen. Wenn er da z. B. bei der Schilderung des Gottesdienstes in der Frankfurter Synagoge u. a. erzählt: „. . . . und aus der geöffneten Pergamentrolle, in jenem singenden Tone, der am Paschafeste noch gar besonders moduliert wird, las der Vorsänger die erbauliche Geschichte von der Versuchung Abrahams“ — so werden nur die orthodoxen Juden in Deutschland wissen, dass hier Heine eine zwiefache Unkenntnis der jüdischen Paschaliturgie verrät, während die Mehrheit der deutschen Juden nichts darin finden wird, dass Heine statt am Neujahrsfeste am Paschafeste 1) den Ton bei der Thoravorlesung gar besonders moduliert sein und 2) die Geschichte von der Versuchung Abrahams vorlesen lässt. Dem Nichtjuden wird es seltsam vorkommen, wenn wir aus einer Unkenntnis liturgischer Ein-

zelheiten auf eine tiefgreifende innere Entfremdung schliessen. Wem aber die Imponderabilien des jüdischen Lebens vertraut sind, der wird diesen Schluss nicht als einen voreiligen betrachten.

Und nun erleben es all die vielen, vielen Tausende von deutschen Juden mit einem Male, dass sie, die seit Jahr und Tag sich dem deutschen Geiste unzertrennbar verbunden fühlten, die kein anderes Streben kannten, als gute Deutsche zu sein, und die in ihrer Liebe zum Deutschtum so weit gegangen waren, dass sie alle Brücken zur alten Ghettozeit hinter sich abgebrochen hatten, ja, dass sie um des Deutschtums willen das alte Judentum so lange zurechtschnitten und zurechtstutzten, bis man seinen Gedankengehalt und seine religiösen Forderungen kaum von denen des Protestantismus unterscheiden konnte — und nun erleben sie's mit einem Male, dass sie, die an vaterländischer Pflichttreue, an militärischem Eifer, an soldatischer Tapferkeit ihr bestes gaben und geben, auf ihre Ähnlichkeit mit — Nasenstern untersucht werden sollen. Sicherlich war die Absicht des Kriegsministers eine gute. Es galt antisemitischen Wühlereien rechtzeitig die Spitze abzubrechen. Allein die Notwendigkeit einer solchen Vorarbeit ist zum Weinen traurig. Hans, das ist eine schlechte Melodie, würde Nasenstern sagen. R. B.



„Lodz, das gelobte Land."

In polnischer Sprache hat W. St. Reymont einen Roman erscheinen lassen, den er zu einer Darstellung der zeitgenössischen Verhältnisse dieser grössten Industriestadt Osteuropas auszubauen strebte; in deutscher Sprache ist dieser dann nunmehr schon in vierter Auflage erschienen und zwar übersetzt durch den Darsteller und Verteidiger des Polentums A. von Guttry *).

Schon die Person des Übersetzers zeigt, dass dieser Roman eine Tendenz besitzt, die für das Polentum wichtig ist; dieses

*) München 1916, verlegt bei Georg Müller.

kommt auch in den Ankündigungen dieses Romans zur Geltung: „Aber nicht nur um Geld allein geht dort (in diesem Roman) der Kampf. zwei Rassen stehen sich gegenüber: Arier und Semiten, drei Völker: Polen, Juden, Deutsche“. Bedenkt man noch, dass es sich hier um eine Stadt des Ostens Europas handelt; dass hier quasi ein Berufener, ein Pole, das Wort ergreift; dass die nichtjüdische, speziell aber die jüdische Welt jetzt, wenn nicht bei der Lösung, so doch zumindest bei dem Studium des sog. Ostjudenproblems sich befindet, so begreift man das Interesse, das Juden und Judentum an diesem Romane haben, und das ihm schon vier Auflage gebracht hat. Sie greifen eben nach diesem Buche, weil sie dort Erfahrungen auf diesem jetzt modern gewordenen Gebiete suchen, weil ihnen sonst nur wenige Quellen darüber zur Verfügung stehen. Der literarische Gehalt dieses Buches reicht übrigens nicht viel über das Mittelmass hinaus; nur in kurzen, kleinen Bildern, in Momentaufnahmen, entwickelt Reymont sein dichterisches Können.

Allein diese Quelle zum Verständnis der sozialen Verhältnisse der Ostjuden ist leider wie so viele andere nicht ganz rein; si licet comparare, wenn Paralellen mit anderen Arbeiten gezogen werden sollen, dann müsste man hier die Rassenwissenschaft des Chamberlain, die Wirtschaftlehre Sombarts, zum Vergleiche mit der sozialen Darstellung Reymonts heranziehen, weil bei allen, wenn schon nicht direkt eine böse Absicht. so doch zumindest indirekt derselbe Effekt zur Wirkung gelangt: diese Herren sind in einem Milieu erzogen und aufgewachsen, welches ihnen die Meinung suggerirt, dass Alles was jüdisch ist, schlecht und niedrig sein muss. Und diese Quellen sind es leider, die nicht nur die Nichtjuden, sondern was noch bedauerlicher ist, auch die meisten Juden, speziell die Westjuden, zum Stillen ihres Durstes nach einem Wissen über Juden und Judentum benützen; sie bedenken nicht, dass es für den Trinkenden gleichgiltig ist, ob er ein Gift absichtlich oder unabsichtlich in seinen Organismus einführt: die Folgen sind doch immer dieselben, Seele und Körper erkranken gleichmässig, wenn falsche schädliche Bestandteile ihren Organismen zugeführt werden.

Bei Reymont ist subjektiv noch ein Entschuldigungsmoment anzuführen, er will sein Volk, die Polen verteidigen, verschönern, verherrlichen, er glaubt sie vorteilhafter zu zeichnen, wenn er deren Widerpart, die Juden jener Gegend, umso schwärzer und dunkler darstellt; in der Malerei wird solches als Kunsttechnik gefeiert, im sozialen Leben aber bleibt dem dunkel gefärbten Volke immer aus einer solchen Zeichnung etwas hängen, auch wenn solches nur subjektiv „zur Verschönerung des allgemeinen Bildes“ vom Meister angewendet war.

Drei Studiengenossen einer russischen Hochschule treffen in Lodz zusammen, beziehen eine gemeinsame Wohnung, und beabsichtigen eine gemeinsame Fabrik zu gründen, damit beginnt der

Roman; am Anfange des zweiten Buches funktioniert schon ein Teil dieser Fabrik und die Vollendung derselben scheint nahe zu sein; am Ende des Romanes ist die nur teiweise in Betrieb gewesene Fabrik abgebrannt, wobei der Pole bei der Firma und dem Reste der Ruinen verblieben ist. Es wird angedeutet, dass dieser, der „Edelmann“ Borowiecki, die Fabrik in Betrieb setzen wollte, mit Geld, nicht durch Tüchtigkeit und Fleiss erworben, sondern durch Verkauf des Adels und des Junggesellenlebens an eine „beschränkte“ Deutsche, die mit ihren Millionen den Helden und die Geschichte des Romanes rettet.

Wäre nicht der eine des Gründer-Kleeblattes — der Verfasser zeigt überhaupt ein grosses Vorliebe für die Konstruktion der dreifachen Parallelen — ein Jude, so müsste man sagen, die ganze Beschreibung der Juden sei hier an den Haaren herbeigezogen; allein Moritz Welt ist Jude, und nun muss das gesamte jüdische Milieu heran und dargestellt werden — und auch dieses, und nur dieses allein, soll die Aufgabe der folgenden Ausführungen sein: damit man es sehe und wisse, wie die sogenannten tüchtigsten und besten Kenner, wenn sie aus nichtjüdischen Kreisen stammen, über Juden und Judentum fabulieren.

Moritz verkehrt in der gemeinsamen Wohnung direkt freundschaftlich mit Borowiecki, mehr als kollegial; was aber den letzteren nicht hindert, selbst bei harmlosen Auseinandersetzungen zu sagen:

„Ich bin Arier, und du Semit. Das ist die Erklärung“ (Seite 69); wobei nach Reymonts Auffassung das edlere Denken und bessere Tun voraussetzungsloses Vorrecht des Polen gegenüber dem Juden ist.

Borowiecki meint (S. 70): „Ich will Geld machen, aber für mich hört die Welt nicht mal bei den Millionen auf, und du siehst im Geld machen dein Lebensziel. Du liebst das Geld des Geldes wegen und kommst zu ihm durch Rücksichtslosigkeit, ohne dich um die Mittel zu scheren“.

„Weil jedes gut ist, das dazu verhilft“ (meint Moritz im Sinne der berüchtigten Lodzer Grundsätze und seines Freundes Borowiecki, der zu seiner reichen Frau über seine frühere polnische Braut gelangt, nachdem er der letzteren, die noch obendrein eine Cousine von ihm war, die Mitgift genommen und in seine Fabrik hineingesteckt hatte).

„Das ist eben semitische Philosophie“ repliziert Borowiecki, wahrscheinlich im Sinne der Auffassung des Autors und des grössten Teiles der Leser, für die dieses Buch bestimmt ist. Dabei fällt es aber weder dem Autor und noch weniger dem Leser ein, dass dieselbe Bemerkung zehn, zwanzig, ja hundertmal zu den verschiedensten in diesem Buche selbst angeführten Handlungen von Polen und Deutschen in jeder Beziehung passt, wiewohl diese Handlungsweise als eine jüdische qualifiziert wird.

Moritz merkt gar nicht den Stachel in all diesen Bemerkungen und Worten; woher soll auch ein Jude ein Empfinden für solche . . . Kleinigkeiten, nach der nichtjüdischen Auffassung, hernehmen! Wohlgemerkt, Moritz ist Absolvent einer Hochschule, selbständiger Kaufmann, den reichsten Kreisen in Lodz verwandt — aber für diese nichtjüdische Auffassung kommt das Alles nicht inbetracht; wohl die beste Abfuhr, die die Nichtjuden den jüdischen Assimilanten geben können, dass sie ihnen trotz intimsten Verkehres und Aufgehens im nichtjüdischen Leben dennoch kein Ehrgefühl zugestehen wollen.

Die Fabriksgründung wird abgeschlossen; nebenbei wird aber noch ein Geschäft durchgeführt, und zwar ein Verdienst infolge Preissteigerung, deren Kenntniss sich Borowiecki durch Missbrauch einer Nachlässigkeit des Mannes seiner jüdischen Geliebten sich verschaft hatte.

Der Pole bietet diese Kenntnis dem Juden zum Ausnützen an; wohl deshalb, weil er sich ausser Stande fühlt, es selbst duchzuführen (S. 74); was aber den Autor nicht hindert, dieses als Heldentat seines Borowiecki hinzustellen.

Moritz, dem aus dem Geschäft der gleiche Verdienst wie dem Borowiecki gesichert ist. kommt aber nach diesem ganz unverhofften und unverdienten Glücke dem Borowiecki mit der Frage:

„Was bewilligt Ihr mir für die Durchführung des Geschäftes?“

„Zunächst die gewöhnliche Provision für den Einkauf. Später können wir uns ja einigen“.

„Zahlt mir gleich was an. Ich werd' Euch eine genaue Rechnung des Verlustes vorlegen. den ich infolge meines Aufenthaltes in Hamburg erleide, des Verlustes in meiner Agentur, die ich eben während dieser Zeit nicht führen kann.“

„Schwein“ sagte Max (der Deutsche und Mitglied des Kleeblattes) zum drittenmal . . . . . .

„Komm Moritz, ich geb' Dir einen Kuss zum Abschied. Na also, leb' wohl, Kerl, und beschmuggle uns nicht.“

„Als ob dich jemand besemuggeln könnte“ brummte Moritz mit einer gewissen Trauer.

„Bist ein guter Kerl, Moritz, aber auf eine Meile sieht man dir den Schacherer an.“

Selbstverständlich, nach der Tendenz dieses Buches. geht Moritz sofort daran, die ihm von Borowiecki zuteil gewordene Sache, allein, oder zumindest anderweitig und ohne Borowiecki auszunützen; aber nach genauer Umsicht in seinem jüdischen Bekanntenkreise konstatiert er. dass er niemandem seine Kenntnis der Preissteigerung mitteilen kann: sie würden alle, ebenso wie er, und gegen ihn, d. h. ohne ihn, dann die Sache ausnützen. Eine eigenartige Charakteristik jüdischen Geschäftsgebahrens — wie sie sich in nichtjüdischem Spiegel ausnimmt.

Einen Bekannten sucht Moritz dennoch zu diesem Zwecke auf; er gerät in eine grosse Familienversammlung. „Was ist denn das für ein Fest hier“ fragt er. „Gross-Familien-Pleiten-Fest“ wird ihm geantwortet (S. 107).

Moritz fährt nach Hamburg, verdient viel Geld und wird noch, dank der Indiskretion Borowieckis, in der allgemeinen Meinung zum Fachmanne in diesen Sachen: der Jude Grossglück gibt ihm ohne Sicherung 30,000 Rubel, um Halbpart bei einem nochmaligen Ankaufe zu sein, selbstverständlich unter Ausschluss einer Beteiligung Borowieckis. Ohne weiteres geht Moritz auf die Verdächtigungen Grossglücks gegen Borowiecki und deren gemeinsame Fabrik, ein; sofort, bei den ersten Worten der Einflüsterung: „Das ist kein Geschäft für mich. Die fressen ihn ja auf“, und beginnt sofort Mittel und Wege auszuhecken, wie er vom Geschäfte zurücktreten könnte. Das soll wohl einen jüdischen Dank illustrieren.

Er suchte nach einem anständigen Vorwand, weil er mit Borowiecki nicht definitiv brechen wollte (S. 339). Der Jude ist eben zu feig, um öffentlich und ehrlich aufzutreten.

Der Bau der Fabrik stösst auf Schwierigkeiten; es fehlt Geld. Moritz bietet solches an, er hat es ja, nämlich Grossglücks 30,000 Rubel.

„Leihst du es mir?“

„Nein, ich werde meine Beteiligung erhöhen. Es lohnt sich nicht für mich, dir zu leihen; und auch für dich wird's so bequemer sein. Die Zahlungstermine werden dich nicht drücken. Dagegen kann ihr im Verhältnis zur Höhe meiner Beteiligung teilweise auch die Leitung der Fabrik übernehmen. Wozu sollst du dich überarbeiten“ (S. 425). Das soll wohl darstellen, wie der Jude den Polen von dessen Geschäften hinterlistig überall hinausdrängt).

Zu gut kannte er (Borowiecki) Moritz, als dass er ihm hätte Vertrauen schenken können (S. 426) (allein küssen mochte er ihn doch).

Er (Borowiecki natürlich) war einfach organisch unfähig, Taten zu begehen, die Moritz mit kaltem Blute und der grössten Ruhe ausgeführt hätte (S. 427), meint der Autor in einer allgemein hingeworfenen Bemerkung, ohne trotz der ganzen Richtung dieses Buches diese möglichen Taten des Juden im Einzelnen auch anzuführen; versagte hier die Feder oder bewirkte dies das menschliche Gewissen?

„Ich seh' doch wie ein anständiger Mensch aus; nicht wahr Karl?“ (Vorname des Borowiecki) fragte Moritz.

Er besah sich sorgfältig im Spiegel und versuchte, seinen scharfen, lauernden Zügen einen gutmütigen Ausdruck zu geben (S. 429). Denn er ging hin, um zwei Geschäfte, feine Geschäfte, durchzuführen, und wollte eine entsprechende Miene aufsetzen.

Dem Grossglück erklärte er einfach, die 30,000 Rubel habe er, Moritz, sich unbefristet geliehen — war jener doch so dumm gewesen, einem Juden Geld ohne Sicherstellung herauszugeben. Grossglück bricht in eine Berserkerwut aus; droht mit Kriminal; fleht im Namen der Freundschaft; jammert und — gleicht sich eben mit dem Juden als Jude aus, sobald er hört, dass sie beide zusammen den Polen Borowiecki verderben und ausnützen können.

Moritz sprach ruhig (immer ist der Jude ruhig!) und bekräftigte seine Ausführungen durch eine Reihe von Ziffern, und verschiedene tückische Pläne, Schurkereien und Betrügereien, mit denen er Borowiecki vernichten wollte (S. 437).

Und ein solches Gespräch endet nach der Tendenz dieses Buches:

„Du gefällst mir sehr Moritz, du gefällst mir so, dass dir meine Marry geben würde, wenn sie erwachsen wäre, und sie hat zweihunderttausend.“

„Zu wenig.“

„Zweihundertvierzig würd' ich geben, warten Sie ein Jahr.“

„Kann nicht, in einem Jahre dreihundert, billiger kann ich nicht warten.“

„Is' schon gut; kommen Sie Sonntags zu mir, zum Mittagessen“ (S. 439).

Moritz spricht das Alles und geht schnurstracks von dort zur Werbung um eine andere Braut. Und nun hören wir, wie der Jude eine Braut bekommt.

Von der Heiratsvermittlerin, die im Stillen seine Sache bei der Familie Grünspan vertrat, hatte er den Bruch mit Wysocki (dem polnischen Geliebten seiner zukünftigen Braut) erfahren (439).

„Warten Sie, bis die Sache mit Grossmann (Schwiegersohn von Grünspan und wegen Brandlegung in Untersuchung) erledigt ist.“

„Jetzt werden wir gerade schneller einig“, sagte Moritz (438).

Auf dem Wege zur Brautwerbung geht er noch mit Kessler, um zu einer Orgie den Missbrauch von Fabrikarbeiterinnen vorzubereiten.

Aber Moritz scheint ein Stümper auf diesem Gebiete zu sein, denn solches ist kein jüdischer Sport, und er fragt ganz erstaunt:

„Sind die denn sogleich zum Appell bereit . . .?“ (441).

Schliesslich kommt er ins Haus seiner Zukünftigen.

„Ich möchte noch mehr zu Euch gehören“, sagt er.

„Warum nicht, das Geschäft kann man machen“, sprach der Alte kühl.

„Zu diesem Zwecke bin ich hergekommen.“

„Kannst zu Mela gehen und dich mit ihr aussprechen.“

„Ich muss erst mit Ihnen sprechen.“

„Was geben Sie Mela?“ fragt Moritz.

„Was haben Sie?“

„. . . . Meine Erziehung, mein freundschaftliches Verhältnis zu allen Lodzer Millionären, meine Ehrlichkeit — keinmal hab' ich Pleite gemacht — das ist sehr wichtig . . . .“

„Weil es sich für Sie wohl nicht verlohnt hätte“, wirft ein zukünftiger Schwager ein.

„Also Alles in Allem, plus-minus, bin ich mindestens zweihunderttausend Rubel wert. Ich bin ein bescheidener Mensch, ich überhebe mich nicht. Was geben Sie Mela?“

„Sie hat ganze zehn Jahre auf einer sehr teuren Pension gelernt. Sie war im Ausland, sie hatte spezielle Privat-Lehrer für verschiedene Sprachen. Sie hat mich viel Bargeld gekostet.“

„Das ist persönliches unbewegliches Vermögen, von dem ich keine Prozente kriegen werde.“

„Mein Kind ist der reinste Brillant!“

„In welcher Summe lassen Sie ihn fassen?“

„Wenig“, meint Moritz, „Fräulein Mela ist ein Brillant, ist eine schöne Frau ist klug wie ein Engel, wie ein ganzer Engel — aber fünfzigtausend ist zu wenig.“

Moritz beginnt zu renommieren: „ . . . . in einem Jahre gehört die Fabrik (Borowiecki's) mir . . . .“

„So wollen wir dann weiter warten.“

„Dann können Sie mit wem anders reden. Grossglück wollte mir heute zweihunderttausend geben und seine Marry dazu . . . . und . . . . sie hat keinen Vater und keinen Schwager, die in Brandgeschichten verwickelt sind.“

„In Lodz weiss man, was ich wert bin“, erwidert Grünspan ruhig.

„Wer weiss es? die Polizei?“ sprach Moritz (als Brautbewerber!!) bissig. „ . . . Es verlohnt sich nicht für mich, mich für fünfzigtausend zu verkaufen . . . . Sie legen Ihre Tochter mit hundert Prozent an . . . . geben Sie also fünfzigtausend in Bar und noch einmal soviel nach zwei Jahren?“ sagt Moritz in Extase.

„Im Prinzip gehe ich darauf ein, aber nach Abzug der Trauungskosten, der Ausstattung und der Erziehungskosten.“

„Das ist eine Schweinerei“, schrie Moritz (und umso mehr noch ist es dies, diese ganze Szene, die in jedem Worte unmöglich und ausgeschlossen ist und nur im Gehirne eines nichtjüdischen Autors entstehen konnte . . .)

Nun kommt die Reihe an die Braut selbst.

Er spricht nicht von Liebe, nicht von Lebensglück, nicht von den Aufwallungen des nach Liebe verlangenden Herzens.

Moritz spricht ruhig (wieder ruhig . . .); es werde ihnen gut gehen, er werde eine Fabrik gründen; er spricht von Kapitalien, von Mitgift, von Geschäften, die er plant; er sagt, dass sie nie wird etwas entbehren müssen, dass sie Pferde und Equipagen haben wird. Ja das ist Moritz, Moritz.

„Liebst du mich Mietsch (das ist der polnische Geliebte!) . . . . Moritz?“

„Das kann ich dir nicht sagen, Mela! . . . . Du bist so schön und unseren Frauen so unähnlich (sic!), dass ich schon immer an dich gedacht habe. Also sag' Mela, willst du meine Frau werden?“

Sie schaute ihn an und schwieg. Endlich besann sie sich, stand auf und sagte rasch, ohne Ueberlegung:

„Gut, ich werde dich heiraten. Besprich alles mit Vater....“

Er wollte ihr die Hand küssen, sie zog sie aber sanft zurück (452). Und so etwas wird nicht nur dem Juden Moritz zugeschrieben, sondern auch jenem jüdischen Mädchen, das sein ganzes Leben in polnischen Kreisen und Pensionaten zugebracht hat und von welchem selbst die eingefleischte Polin Frau Wysocka sagt:

„. . . sie (Mela) verabschiedet sich von ihm (dem Geliebten) so zärtlich, dass ich herzlich geweint hätte, hätte ich nicht gewusst, dass eine Jüdin den Brief schrieb . . . .“ (415). Mit diesen Worten hat freilich der Autor, als Pole, wohl auch sein Urteil abgegeben und über die Juden den Stab gebrochen . . . ob die Juden dieses jüngste Unglück werden verschmerzen können?! . . .

Noch einmal erscheint Moritz, und zwar am Ende des Romans, als Borowiecki aus Berlin, von seiner jüdischen Geliebten, nach Hause, zur Brandstätte der Fabrik herangeeilt kommt.

Mit weinerlicher Stimme klagte er (Moritz) weiter, simulierte Verzweiflung und grossen Schmerz und beobachtete unmerklich mit seinen scharfen Augen Karl.

Borowiecki hörte lange zu, bis er schliesslich, durch die lange Erzählung gelangweilt, sich sich zu Moritz beugte und ihm leise ins Ohr flüsterte:

„Flunker' nicht! Ist ja dein Werk!“ (510—511),

Moritz kommt dennoch wieder zu ihm, verlangte seinen Anteil aus der Fabrik heraus; „. . . du tust mir so leid“ sagt Moritz zu Borowiecki, „dass ich dir irgendwie helfen möchte, dass ich dir sogar, obwohl ich nichts davon hätte, den Platz, wo die Fabrik gestanden, abkaufen möchte. Du weisst ja, was mein Herz Freunden gegenüber fühlt. Bar würd' ich's dir zahlen, was leihen würd' ich dir, du hättest womit anzufangen“.

Entrüstet (!) über diesen Vorschlag öffnete Karl die Tür vor ihm.

„Scher' dich raus, oder ich lass dich herausschmeissen“, rief Karl heftig und klingelte nach Matthias (dem Diener) (512).

Das ist eine Schlussscene, wie sie seit jeher in Polen zwischen Polen und Juden auf der Tagesordnung zu sein pflegte, und die der Verfasser auch für die Zukunft des Zusammenlebens der beiden Völker weiter liebevoll aufbewahrt wissen möchte, zu-

mindest in dem polnischen Lodz. Denn in Moritz wird der Typus, nicht des gewesenen polnischen Juden, sondern der Jude der Zukunft dem Leser vorgeführt, der gebildete und voll und ganz assimilierte Jude, der sogar 100 000 Rubel in Bar, und 50 000 Rubel in Schulden statt in Bar, opfert, um nur eine Frau zu bekommen, die in polnischen Kreisen erzogen ist und „unseren Frauen so unähnlich ist“. Nichts kann nach nichtjüdischer, speciell nach polnischer Auffassung dem Juden helfen; er muss und wird immer der Zyd bleiben. . . .

Wie wenig, wie aber eigentlich gar nicht, die Aussenwelt den polnischen Juden kennt, wie sogar der Pole, der hier als Fachmann und Sachverständiger auftritt, ein jedes Wort, eine jede Scene, eine jede Linie falsch und ganz unrichtig gezeichnet hat, das kann nur der ermessen und verstehen, der dieses Milieu aus eigener jüdischer Erfahrung kennt. Wem aber dieses nicht gegeben ist, der möge die jüdischen Milieukenntnisse des Herrn Autors aus den folgenden Darlegungen ersehen: In der Mitte des Zimmers sass Schaaja Mendelsohn (der jüdische Fabrikskönig), in rituelle Gewänder gehüllt, den linken Arm entblösst und mit Riemen umwickelt. Er betete halblaut und verneigte sich ernst.

In zwei Fenstern standen zwei alte, weissbärtige Synagogensänger . . . und verneigten sich fortwährend, in dem letzten rosigen Schein der Abenddämmerung vertieft, und sangen eine wundersam leidenschaftliche und wundersam traurige Psalmodie.

Die Stimmen schwollen an in Klagen und Schmerz und tönten wie die Stimmen kupferner Posaunen in schreiender Wehmut, dann heulten sie in dumpfer Verzweiflung und brachen in hoffnungsloses Stöhnen aus, und . . . es ergoss sich eine lange süsse Melodie. Es klang wie der Sang von Flöten in der grossen Stille blühender Gärten; in einem von ekstatischen Liebesträumen erfüllten Halbschlaf, und Seufzer und Sehnsucht ertönten nach den Palmengärten Jerusalems, nach den traurigen, unendlichen Wüsten, nach den sengenden Sonnengluten, nach dem verlorenen und so geliebten Vaterland. (126).

Der Gesang hielt an, bis es völlig Nacht wurde.

„ . . . du hattest keine rechte Lust heute, du simuliertest das Singen. Wolltest du mich und Gott betrügen? (127) sprach Schaja zu einem der Sänger.

Wie grossartig schön ist diese Darstellung, aber wie noch grossartiger falsch! Der Katholicismus ist hier dem Autor durchgegangen, und er wollte mit diesem das Wesen des Judentums zeichnen, dem diessr doch so fremd und fern ist! Wer hat denn dem Autor den Bären aufgebunden, dass „drei“ Juden zu einem richtigen jüdischen Gebete nötig seien; und das Singen, das schöne melodische Singen, ein Bestandteil des jüdischen Betens ist; wo hat er gesehen, dass Juden in der Abenddämmerung Riemen, d. i.

Tephillin anlegen; wo hat er Juden getroffen, die bis in die Nacht hinein „schwarz weiss gestreifte Umhüllungen“ d. i. Talethim tragen ...? Und Leute, die nicht das ABC des jüdischen Milieus kennen, wollen die berufenen Darsteller desselben sein, sich sogar zu Richtern desselben aufwerfen!

Oder etwa Folgendes:

„Ich mag ihn (den Protestantismus) nicht, und würde nie zu dieser Konfession übertreten. Ich bin ein Mensch, der schöne Sachen braucht und liebt. Wenn ich mich die ganze Woche lang abschinde, dann brauch' ich Ruhe am Schabbes oder am Sonntag, dann buauch' ich einen schönen Saal mit schönen Bildern, schönen Sculpturen und schöner Architektur, dann brauch' ich schöne Ceremonien und ein schönes Konzert. ... Aber was hab ich in der protestantischen Kirche ... Vier nackte Wände und eine solche Leere, als ob das ganze Geschäft ein bischen in Liquidation treten sollte. ... Und ausserdem liebe ich, es zu wissen, mit wem ich es zu tun habe ... was ist das für eine Firma, der Protestantismus? ... der Papst, das ist eine Firma“. (392). Ist wirklich dem jüdischen Geiste Schönheit, Sculpturen und Architektonik unbedingte Erfordernis einer religiösen Stimmung; verlangt der Jude in seiner Religion wirklich immer nur nach einer positiv greifbaren Firma? Nur in einem nichtjüdischen Geiste konnte eine solche Auffassung entstehen.

Und gar noch dieses:

„... die Plötze frisst ein Gründling auf, den Gründling ein Barsch, den Basrch ein Hecht, und den Hecht? Den Hecht verschlingt der Mensch. Und den Menschen verschlingen andere Menschen, Bankerotte verschlingen ihn, Krankheiten, Sorgen, bis ihn endlich der Tod verschlingt. Das ist alles sehr in der Ordnung und auch sehr schön, das macht den Betrieb in der Welt.“

„Das ist Talmud-Philosophie, Herr Halpern, meint Borowiecki. (257).

Nur wer den Talmud nicht kennt, auf eine Weise nicht kennt, dass er niemals in seinem Leben auch nur ordentlich über ihn schwatzen hörte, kann solche Thesen als Talmudphilosophie bezeichnen; die nichtjüdischen Leser werden freilich auch diese dem Autor auf sein Wort und seine Erfahrung (?) hin glauben.

Selbst die jüdischen Frauen, von welchen die Herren Polen so oft schwärmen und deren Schönheit und Anmut bewundern, kommen in diesem Romane schlecht weg. Mela, das polonisierte jüdische Mädchen, wurde hier bereits hervorgehoben; eine andere jüdische Frau, Lucie mit Namen, die frühere vornehme und leidenschaftliche Geliebte Borowieckis, wird unmittelbar darauf als einfache, ordinäre, kleinstädtische (!) Jüdin bezeichnet, wörtlich bezeichnet. (499) Die zukünftige Mutterschaft hatte sie so verwandelt ... mit Ekel küsste er das aufgedunsene, mit gelben Flecken bedeckte Gesicht.

Dass die Mutterschaft gerade die Jüdin nicht verschönert, dass sie bei den Jüdinnen gar gelbe Flecken im Gesichte erzeugt, das sind doch rassentechnisch aufsehenerregende Entdeckungen; schade, dass Chamberlein diese nicht früher von Herrn Reymond gehört hat und in seiner Wissenschaft (?) zu verwerten unterliess!

Eines freilich entringt sich dem Verfasser, wenn auch nur unwillkürlich:

Er wusste, Frau Zucker hatte keinen Geliebten. Denn sie war eine Jüdin . . . (62) Die weiteren Ausführungen sind ganz unlogisch mit diesen Vordersätzen verbunden; das einzige Lob, das für Juden in diesem Buche vorkommt. Und auch diese Frau wird dann zu der bereits erwähnten Lucie . . degradiert.

Nicht einmal das jüdische Familienleben, nicht einmal die jüdische Kindesliebe findet er, auf den 525 enggedruckten Seiten, Platz zu loben; zum letzteren nimmt er einen kleinen Anlauf, aber in einer Scene, die sicher dazu nicht angezeigt ist, nämlich in der Situation des betrogenen jüdischen Ehegatten, der den polnischen Edelmann, den Geliebten seiner Frau, auf's Cruzifix schwören lässt, dass das zu erwartende Kind sein eigen ist. (475)

Wie hatte es doch Zola verstanden, dieselben Momente künstlerisch auszunützen und zu verwerten, und zwar im L'Argent, wo er die Kindesliebe der Juden und die Allmacht des jüdischen Börsenkönigs schildert, ebenso die Wohlthätigkeit; aber dort ist es eben eine voraussetzungslose Kunst und hier sind die Juden nur als Mittel geschildert, als dunkler Hintergrund zum glänzend sein sollenden Hauptbilde des Polentums.

Der Verfasser scheint übrigens auch sonst schon scharfe, fast brutale, Aeusserungen über seine geliebten Polen gehört zu haben.

„Weder eine noch zehn euerer (polnischen) Fabriken werden euch eine Industrie schaffen. Erst müsst ihr (Polen) euch zivilisieren, ihr müsst euch eine gewisse industrielle Kultur schaffen, dann erst werden euere Bemühungen nicht lächerlich wirken. Ich kenne euch ja so gut! . . . Ihr seid begabt, grosse, vornehme Herren; warum fahret ihr nicht nach Monaco? Da würdet ihr Staunen erwecken, und ihr liebt doch so, dass man euch bewundert? Euere Arbeit, euer Edelmut, die Kunst, die Literatur, das Leben — ist blos Phrase . . für euch selbst. Ihr wart schon bankrott, bevor ihr etwas gehabt habt. Ihr flirtet eben mit Allem. Kinder seid ihr, die Erwachsene spielen möchten“ (486).

Er bringt diese Aeusserungen, voll von Empörung, und fügt sein Möglichstes bei, um den polnischen Leser dadurch noch mehr aufzuhetzen und aufzustacheln; ganz ebenso, wie er es mit der angeführten Aburteilung des Protestantismus tut, inbezug auf die Deutschen, die den deutschen Leser zur Empörung hinreissen soll.

Es ist wohl Rache, die gerade den Beleidiger der Polen, Kessler, zum Missbraucher der Arbeiterinnen stempelt; eine so-

ziale Erscheinung, die durch hunderte von Werken und tausende von Gerichtsverhandlungen gerade in arischen Fabrikszentren, in einer Schauder erregenden Weise, nachgewiesen wurde.

Es wurde schon bemerkt, dass selbst der Verfasser solches in jüdischen Kreisen als nicht ganz gebräuchlich kennzeichnet; und dies heisst viel in einem Buche, dessen Verfasser als Streiter des Himmels gegen das verschiedenartige Raubgesindel in Lodz auftreten möchte; wo jede Seite Facta enthält, die nach dem Untersuchungsrichter schreien, wo aber eben dadurch, durch die grosse gewaltige Schuld Aller, die persönliche Schuld des Einzelnen geringer und kleiner wird, speziell aber jene der ärmeren Juden nicht so gross und gewaltig erscheinen kann: man kann doch vom Bettler nicht erwarten, dass er den Millionär Edelmut lehren soll.

Der Verfasser unterlässt es übrigens zu sagen, was er eigentlich als Ideal ansieht, und was Mensch und Volk als Ziel erstreben sollen: über Religion und Religiösität, ist er, als moderner Mensch, erhaben; Redlichkeit und Ehrlichkeit müssen doch so lange ausgeschlossen bleiben, als nicht alle Anderen, nicht nur in Lodz, sondern auch in der Konkurrenzwelt Lodz's, ebenfalls diese acceptieren werden und dieses wird noch lange auf sich warten lassen; angeblich ist das Verführen von Frauen und sich zu amüsieren auch nicht das Ziel des Verfassers, wiewohl das ganze Buch und dessen Hauptperson Borowiecki nur davon träumt und spricht; die Arbeit und das Arbeiten endlich versteht der Verfasser nicht, er vermag es nicht zu würdigen.

„ . . . werdet nicht zum Zugvieh, werdet nicht zu Maschinen, werdet nicht gemein durch übermässige Arbeit“ (489).

Deshalb begreift er auch die Deutschen nicht, und versteht nicht ein Bild von ihnen zu entwerfen; angreifen aber und sie mit den Juden in einen Topf werfen, mag er auch nicht, haben sie doch im Weltkriege gezeigt, was eben Arbeit und Tüchtigkeit zu leisten vermag. Selbst Max Baum, der Dritte im Kleeblatt, ist als Fratze herausgekommen; nur Moritz Welt als Jude ist als richtges Scheusal geschildert — selbstverständlich vom Standpunkte der überhitzen Phantasie eines Nichtjuden, dem jedwede Kenntnis der wahren Zustände, abgeht. Selbst Karl Borowiecki, der Pole, ist verzeichnet; in Lodz musste er ein Hauptbalunke sein und werden, und dies konnte der Verfasser nicht zugeben, nicht über sich bringen, um es voll und ganz im Bilde zu zeichnen, denn „de Polonis nil nisi bene“. Dagegen sind der alte Borowiecki, Frau Twardinska und Frau Wysocka prächtige Gestalten; diese mussten dem polnischen Edelmanne als Romanschriftsteller gelingen, weil sein Milieu eben das Landleben im Herrenhause und nicht Handel und Industrie in einem Centrum wie Lodz ist.

m. w. r. t.

דרש טוב לעמו
JUEDISCHE
MONATSHEFTE
herausgegeben von Rabbiner Dr. P. Kohn, Ansbach,
unter Mitwirkung von Rabbiner Dr. Salomon Breuer, Frankfurt a. M.

Jahrgang 4. Heft 3.

תמיהה נפלאה.

במסכת עירובין דף י"ז ע"ב בתוספות ד"ה ואת אכסניא דמאי כתבו וזה לשונם: פ"ה וישראלים הם מיהו בירושלמי איכא פלוגתא דאיכא דמוקי לה בנכרים ואפ"ה איצטריך לאשמועינן דמאכילין אותן דמאי דטבל אסור בהנאה ובדמאי הקילו עיי"ש בעיני יפלא הפלא ופלא דלא מצינו בשום מקום דטבל אסור בהנאה? ועיין בתוס' במס' קידושין דף ל"ח בד"ה וה"ה לערלה בשתים דמוכח להדיא דטבל מותר בהנאה לגמרי ועיינתי בירושלמי בשם מפורש בהדיא דלמ"ד דאכסניא של נכרים הוי איצטריך לאשמועינן דמאכילין משום דאסור לפרוע חובו בטבל ובדמאי, ושוב ראיתי בתוספות במסכת ברכות דף מ"ז ד"ה ומאכילין שכתבו כן בשם הירושלמי עש"ה ואף אם בוונת התוס' הכא במסכת עירובין דהנאה של כלוי אסור בטבל אשר באמת אין לשונם סובל שכתבו סתם טבל אסור בהנאה מכל מקום לא אדע ולא אבין למה מיאנו בתירוץ של הירושלמי וצע"ג.

חידוש בסוגיא דחדש.

במסכת קידושין דף ל"ח ע"א איתא בגמרא תניא ר"ש בן יוחי אומר ג' מצות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ ונוהגות בין בארץ בין בחוצה לארץ והוא הדין שינהגו ומה חדש שאין וכו' כלאים שאיסורן איסור עולם ואיסורן איסור הנאה וכו' ופירש"י ואסורן בהנאה דכתיב תקדש לשון הקדש עיי"ש והקשה

הגאון רע"א ז"ל בגליון הש"ס וזה לשונו: אין זה המסקנא לקמן נ"ו ע"ב וצ"ע עיי"ש וכבר קדמו בקושיא זו בס' עצמות יוסף ונדחק ליישב ולענ"ד דברי ברור מללי דאין ספק שגם חזקיה ס"ל פן תקדש מלשון הקדש דאין מקרא יוצא מידי פשוטו אבל האמת יורה דרכו דהנה רש"י בפירושו על התורה כתב על פסוק פן תקדש המלאה: כתרגומו תסתאב, כל דבר הנתעב על האדם בין לשבח כגון הקדש בין לגנאי כגון איסור נופל בו לשון קדש כמו אל תגע בי כי קדשתיך עיי"ש ומעתה בהא פליגי רב אשי וחזקיה דרב אשי סבר פן תקדש הוא מלשון הקדש לשבח וחזקיה סבר הוא מלשון גנאי ומרמז הקרא בזה פן תוקד אש שמצוה לשורפו מה שאין כן הקדש שאסור לשרוף קדשים ועיין במס' שבועות דף י"ח ע"ב שמפרש שם בגמ' רב פפא אליביה דחזקיה כן ועיין שם בפירש"י והוא פלא, וראיה שאין עליה תשובה ובין לרב אשי ובין לחזקיה פן תקדש הוא מלשון הקדש וזה שפירש רש"י כאן בצחות לשונו תקדש „לשון הקדש" אליביה דכ"ע וזה פשוט ואמת.

עוד שם דף ל"ט ע"א בתוספות ד"ה תני חדש כתבו: וא"ת אמאי צריך למהוק אף לימא דקאי אכלאים וי"ל כיון דאמר ר"א אין ערלה בחו"ל אין סברא לומר שיהא מחמיר בכלאים יותר מערלה ועוד אומר ר"י כיון דכלאים דרבנן וחדש דאורייתא אין שייך למיתני אף אכלאים ולא פריך אלא אליבא דמ"ד ערלה הלכה למשה מסני עיי"ש וכתב המהרש"א דברים אלו אינן מובנים לי דלמ"ד נמי ערלה מנהג מדינה אדרבה תקשי ליה טפי כיון דחדש דאורייתא לר"א כדמסיק לעיל מאי אף דקאמר אכלאים וערלה כיון דכולהו מדרבנן נינהו וכו' עיי"ש שכתב בסוף דבריו ע"כ נראה דטעות נפל בדברי התוס' שלפנינו, ועיין בס' פנ"י שטרח ליישב דברי התוס' ובסוף העלה בצ"ע ולענ"ד נראה דלא נפל טעות בדברי התוספות ודבריהם סובבים על תירוץ הראשון שכתבו דכיון שסבר ר"א אין ערלה בחו"ל אין סברא לומר שיהא מחמיר בכלאים יותר מערלה והדעת נותנת שזה דווקא למ"ד ערלה הלכה למשה מסני ואם על ערלה פליג שהיא לתנא דמתנ' הלכה למשה מסני בוודאי אין סברא לומר שיחמיר בכלאים יותר שהוא רק מדברי סופרים לכ"ע אבל למ"ד ערלה הלכתא מדינא ורק מנהג בעלמא וכלאים מדברי סופרים שהוא איסור גמור מדרבנן בוודאי אף דר"א פליג וס"ל אין ערלה בחו"ל אף צד מנהג אין כאן אין ספק שמודה בכלאים שהוא מדברי סופרים ואסור מדרבנן ממש ככל שארי איסורי דרבנן בעלמא ועל תירוץ זה כתבו התוס' בדקדוק עצום ולא פריך אלא אליבא דמ"ד ערלה הלכה למשה מסני, ואין לי ספק כי בדפוס איחרו המוקדם ודברי התוספות בעצמם ברורים ונכונים והמה קילורים לעינים.

פה ספר"מ בחדש אדר הרע"ז לפ"ק

הק' **שלמה זלמן ברייער**

שומר משמרת הקדש פה הנ"ל.

Unsere Bitte um Tau.

Am ersten Tag Pessach heisst uns der Brauch unserer Väter die Bitte um Tau im Mussaphgebet sprechen. Der gewaltigste Paiton hat dieser Forderung seine gedankenschweren Betrachtungen geweiht. Zum Schluss reicht er uns das Gebet um Tau, sein Gebet, wie er es gesprochen haben möchte. Da gilt's die Begriffe zu sammeln, aus denen allein, unserem Dafürhalten nach, diese schlichten Weisen sich uns erschliessen.

Mit dem ersten Pessachtag lehrt uns die Halacha aufzuhören, die Regenbitte in unsere Schemone Essre einzuschalten. Den Winter hindurch bildete sie einen Bestandteil unserer täglichen Gebete: משיב הרוח ומוריד הגשם — ותן טל ומטר לברכה. Denn wenn der Winter unsere Gegenden in Schnee und Eis hüllt, erwartet unser heiliges Land seine Regenzeit. Und sind wir auch in alle Enden der Welt zerstreut, unsere heissesten Gefühle wallen unserer Heimat zu und sammeln die zersprengten Glieder unseres Volkes um ihren geistigen Einigungspunkt.

Gib Regen Deiner Erde, gib Regen Deinem Lande! מזכירין גבורות גשמים בתחית המתים „Wo der Auferstehung der Toten gedacht wird, hat auch die Erwähnung der Allmacht göttlicher Regenspende ihre Stelle" (Berach. 33). Lasst sie nur ruhig in der Regenbildung natürliche atmosphärische Vorgänge in der Natur erblicken, uns hat Prophetenwort (Sech. 10) für immer zugerufen: שאלו מד' מטר — ד' spendet Regen nach Erziehungsbedürfnis seiner Menschen und hat sich den „Regenschlüssel" für immer vorbehalten (vgl. Hirsch G. Schr. I, 17). Und wie bei Schöpfungsbeginn der Regen auf den Menschen wartete, so fällt nach wie vor dem Menschen von ד' der Regen (vgl. Com. Gen. 1.)!

Das Wunder aller Wunder ist dem jüdischen Sinn der zur Erde fallende Regentropfen. Wonnige Gewissheit künftiger Auferstehung erfüllt sein Gemüt: seht ihr nicht erstorbene Flur zum Leben erstehen unter dem Wunderhauch des

fallenden Regentropfens? שקולה כתחיית המתים Euch ist Auferstehung des Menschen kein fernes Wunder mehr!

Gedankenvoll schau dem fallenden Regen nach, den Spuren göttlicher, täglich sich erneuernder Schöpfungsallmacht folgest du: „gross ist der Regentag, dem Tag, da Himmel und Erde ins Dasein traten, kommt er gleich (Tanith 7)!

Regen fällt der Erde nur, weil Menschen noch auf ihr leben, die Gott hingebende Treue entgegenbringen (בשביל בעלי אמונה das. 8), die Gott die Forterhaltung seiner Schöpfung wert erscheinen lassen, denn dauernd hängt die Schöpfungswelt an den Lippen göttlichen Schöpfungswortes!

Und wie der Sinaitag einst schwankender, trostloser Erdentwicklung aus drohender Verödung erneute Festigung verlieh (s. Sabbat 88), so strömt jeder Regentag der jüdischen Hoffnung fröhliche Sicherheit zu: ewige Huldigung findet der Sinaischwur, denn nimmer tränkte sonst Gott seine lechzende Erde — „jeder Regentag ist so gross wie der Tag, an dem die Thora gegeben ward“ (das. 7).

Und versagt sich der Regen der Erde, dann klage der jüdische Sinn über Vernachlässigung der Thora, dass Menschen demütige Bescheidenheit abgelegt und ihre sozialen Pflichten nicht kennen (das.) — er juble, wenn dann wieder der ersehnte Regen fällt: Gott verzeiht den Sünden seines Volkes Israel (das.), lautet die selige Himmelsbotschaft, die die rieselnden Tropfen ihm bringen! Sie befruchten die Heileshoffnungen, in denen seine Sehnsucht sich verzehrt (das.), und den Tag, da Gott seine Zerstreuten sammelt (das. 8), an dem das Sonnenlicht tausendfältig seine Strahlen bricht, zaubert jeder regnerische Morgen ihm vor die Seele —

Von trostlosem Regenwetter spricht die alltägliche Oberflächlichkeit, sie mag von der Poesie jüdischer Gedankentiefe Bereicherung sich holen.

Und Israel sollte nicht heiss und innig seinen Regen erflehen?

Geschärft ist das Auge des jüdischen Volkes für die Vorgänge der Natur. Und Gott ist's — der den Regen spen-

det und ihn versagt. Die Fülle seiner ganzen Lebensanschauung birgt dieser eine Satz. Die flache Gedankenlosigkeit mag allmählich zu ihrer Wahrheit sich bekennen.

Sein Auge aber schaut tiefer.

In stillen Sommernächten lagert der Tau sich auf die Flur. Und selbst wo Regen nicht fällt, Tau bleibt nicht aus. Sollen wir auch Tau von Gott erflehen?

Nicht haben es die Weisen zur Pflicht gemacht טל אינו יורד בזכות בריה auch unverdient fällt der Tau und spendet Leben, selbst wo Regen sich versagt. Wohl geht in der winterlichen Regenbitte die Bitte um Tau dem Gebete voraus ותן טל ומטר לברכה, doch wenn zur Sommerzeit der Tau fällt, braucht die Bitte um den Tau nicht gesprochen zu werden. Der fällt auch ohne unsere Bitte. Blieb doch selbst in Elijahus Tagen der Tau nicht aus. Hatte er aber nicht auch Tau seiner entarteten Zeit verschworen? Sprach er nicht אם יהיה השנים האלה טל ומטר? (Kön. I. 17) und hatte später doch nur erneute Regenspende in Gottes Namen dem Menschenboden zu verheissen (das. 18) ואתנה מטר על פני האדמה? Wohl fiel Tau, aber nicht טל של ברכה (Tanith 3), nicht der Tau des Segens, und an ihn dachte Elijahu, als er im Eide seiner erwähnte — den aber vermisste nicht seine Zeit, und da hätte er seine Wiederkehr ankündigen sollen? War denn nicht die ganze Zeit Tau gefallen, hätten die Toren gesagt! Der Tau fällt, und er sollte nicht לברכה sein? So dachten die Toren jener Zeit, so denken sie bis in unsere Tage —

Israel aber weiss es besser, sein Auge sieht schärfer. Der Tau bleibt nicht aus (das. אין נעצרין מטל) — sein Tau bleibt nicht aus, der Tau, den Awrohoms Kinder brauchen, den Gott dem Ahn zugeschworen (ירושלמי ברכות פ"ה), dass er für immer Leben seinen Kindern spenden soll.

לך טל ילדותך (Ps. 110) Dein ist der Tau der Jugend, die aus Deinen Händen ewige Lebensspende erhält, hat Gott Awrohom zugeschworen —

לך טל ילדותך (s. Com. das.) davidische Tauspende fächelt

für immer Morgenfrische einer Jugend zu, die von seinem Geiste sich nährt —

Und hatte Jizchok mit ויתן לך מטל השמים abrahamitischen Segen Jakauws Kindern vermacht, so sprach die Zuversicht aus seinen Worten — זו תורה, זו ציון: מטל השמים — dass Israel für immer wissen wird, dass der Tau ihm nur dann לברכה zum Segen fallen wird, wenn es sich den Himmelstau für ewig zu sichern versteht, der von Zion allein für eine ganze Welt sich ergiesst שם צוה ה׳ את הברכה (Ps. 133) dort hat Gott den „Tau des Segens" verwahrt; wer nach Segen verlangt, mag ihn von dort sich holen.

Und noch der sterbende Führer hat es für alle Zeiten ausgesprochen, אף שמיו יערפו טל (Com. Deut. 33,28) dass seine Himmel Israel den Tau träufeln müssen. wenn er ihm zum Segen werden soll. Israel braucht seinen Tau, den nur seine Himmel ihm zu spenden vermögen. Und erfleht es um die Regenzeit den Regen, dann geht der Regenbitte die Bitte um Tau voraus ותן טל ומטר לברכה, um den Tau, der allein den Regen verdient! Soll der Regen der Erde werden, dann muss auch טל של ברכה erfleht werden, und bleibt der Tau auch nimmer aus, der Tau des Segens, ohne den die Erde trotz Tau und Regen zur Öde erstarrte, muss von Menschen ersehnt werden. — Und auch er wird nie von der Erde schwinden, Gott hat es den Vätern zugeschworen: abrahamitischer Geist, davidische Weisen werden für immer lechzenden Menschenboden mit göttlichem Tau erquicken.

Dieser Tau verleiht Israel unverwüstliche Lebenskraft. Nach ihm sehnt sich seine Seele während der Nacht, ihm gilt sein Jubel, wenn der Morgen aus Grabesnacht ihm dämmert. Seine Feinde sieht es kraftlos dahinsinken מתים בל יחיו (Jes. 26,14), weil sie den Tau nicht kennen, der Leben gewährt. — Seine Abgestorbenen aber werden auferstehen, seine Toten erwachen, sobald der Thora Weckruf in ihre Gräber dringt. „Wachet auf und jauchzet ihr Staubesschläfer! כי טל אורות טלך denn Lichttau ist dein Tau, und die Erde gibt ihre Dahingeschiedenen wieder" — (das. 19)

Gottes Wort verscheucht den Tod und giesst neues Leben in morsches Gebein: „wer sich des Taus der Thora bedient, den belebt der Tau der Thora", sprechen die Weisen —

Und zieht der Frühling bei uns ein und weckt eine Natur im Tauglanz zum Leben, dann lässt Pessach auch unseren Frühling uns feiern. Um den Tau draussen braucht Israel nicht zu flehen. der bleibt nicht aus. Aber wen die Sehnsucht nach Leben erfüllt. wer nach dem Tau verlangt, den wir brauchen, den unser armes Land braucht, der ihm nicht fällt, ohne dass wir es wollen, der folge der Väter Mahnung und vernehme aus göttlichem Dichtermund innige und doch schlichte Weisen: gib uns Tau, unseren Tau, lass uns, unser Land mit uns, durch uns zum Leben erstehen! —

טל תן Gib Tau
לרצות ארצך und schenk' wieder Wohlwollen Deinem Lande —
שיתנו ברכה בדיצך lass uns zum Segen werden in Deiner Freude
רב דגן ותירוש בהפריצך lass überströmen des Getreides und des Mostes Menge
קומם עיר, בה חפצך und richte auf die Stadt, nach der Dein Streben geht —
בטל durch Tau!

Dein armes Land dürstet nach Tau — wir allein vermögen ihn ihm zu spenden! Lass uns zu Enkeln Awrohoms werden (dessen היה ברכה) שיתנו ברכה — habe wieder Freude an uns, und Zion ersteht, und unser Land blüht wieder auf in alter Schöne. Gib uns unseren Tau!

טל צוה Deinen Tau befiehl,
שנה טובה ומעטרת dass das Jahr ein gesegnetes, gekröntes werde,
פרי הארץ לגאון ולתפארה der Erde Frucht zur Hoheit, und Würde uns gereiche —
עיר כסכה נותרת und die Stadt, die einst als Hütte verlassen war,

שימה בידך עטרת lass sie wieder zur Krone werden in Deiner Hand
בטל durch (solchen) Tau!

Nach Deinem Tau sehnen wir uns, in Deiner Nähe finden wir ihn, lass uns eingehen in Deine heilige Stätte, glücklich אשרי תבחר ותקרב ישכון חצריך (Ps. 65,5), wer Deine Nähe geniesst: „Sättigung finden wir nur an dem Guten Deines Hauses“ נשבעה בטוב ביתך (das.), gib uns solch ein gutes Jahr, „das gekrönt ist durch Deine Güte“ עטרת שנת טובתך (das.), gib uns Dein Gut, Deinen Tau gib uns, dass der Erde Fülle uns „zur Hoheit und Würde gereiche“, uns nicht mehr entnervt und Deinem Gute entfremdet*) — hilf uns Zion erbauen, das wir in Verblendung einst verlassen, aus unserer Hand nimm es als Krone Dir hin. Gib uns Deinen Tau!

טל Deinen Tau,
נופף עלי ארץ ברוכה wende dem Lande ihn zu, dem Segen beschieden, —
ממגד שמים שבענו ברכה von der Himmelsfrucht lass uns des Segens satt werden
להאיר מתוך חשכה und leucht' aus Finsternis heraus (Deinem Volke),
כנה, אחריך משוכה das Du zum Grundbau Dir bestimmt, und das Dir nachfolgt
בטל durch Tau!

Lass unser Land wieder zum gesegneten werden (מבורכת ד' ארצו)! Wir scheuchen den Fluch von ihm, den wir über es gebracht: Sättigung vermag uns nur die „Himmelsfrucht“ fortan zu geben, טל השמים ist uns Thora! Gib uns „den Tau des Segens“ (טל של ברכה s. o.), dass er zum „Lichttau“ uns werde und die Finsternis uns banne — Wir fühlen uns wieder כנה, als „den Grundbau, den Deine Rechte gelegt“ (Ps. 80,16), auf den Du Deine Hoffnung gesetzt, dass er eine verirrte, betörte Menschheit lehre, den Tau, der der Erde sich nimmer

*) In diesem Sinne hörte ich meinen Vater נ"י ברכת השנים der ש"ע interpretieren: ברך עלינו את השנה הזאת ... לטובה ... ושבענו מטובך וברך שנתנו כשנים הטובות —

versagt, als Tau des Segens von Gott erflehen. Dein Volk sind wir: Gib uns Deinen Tau!

טל Dein Tau
יעסים צוף הרים lasse Berge in Fruchtsaft überströmen —
טעם במאודיך מובחרים lass die von Dir Erwählten von Deinem Gut geniessen,
חנוניך חלץ ממסגרים befreie die durch Dich Begnadeten aus finsterem Kerker
זמרה ננעים וקול נרים in lieblichen Liedern wollen jubelnd wir die Stimme Dir erheben
בטל für (solchen) Tau!

Den Tag lass uns erleben, den Prophetenauge (Joel 4, 18) geschaut „an dem die Berge von Fruchtsaft strömen und die Hügel fliessen von Milch —", an dem aber auch ומעין מבית ה' יצא „ein Quell vom Hause Gottes ausgeht" (das.) — Nicht nach dem Fruchtsaft der Berge sehnt sich Dein Volk, aus Deinem Quell wollen Deine Erwählten trinken, dass die Kerkerfesseln ihnen fallen, jubelnd wollen sie für den Tau Dir danken: Gib uns Deinen Tau!

טל Deinen Tau gib,
ושבע מלא אסמינו und füll' mit Sättigung unsere Kammern —
הכעת תחדש ימינו willst Du wie diese Frühlingszeit nicht auch unsere Tage erneuern?
דוד,כערכך העמד שמינו Geliebter! Dir gleich stell' unseren Namen hin,
גן רוה שימנו zum reichgetränkten Garten mach uns
בטל durch Deinen Tau!

Dein Gut gib uns, dass Sättigung finde unsere Seele (Jer. 31, 13! ועמי את טובי ישבעו) — Sollen wir, wo eine Natur, von Deinem Tau zum Leben geweckt, ihre Auferstehung feiert, nicht auch unsere Auferstehung, unser תחיית המתים unseren Frühling erleben? O Gott! Durch Deinen Propheten (Jes. 66) hast Du es uns zugeschworen: כי כאשר השמים החדשים והארץ החדשה אשר אני עושה עמדים לפני נאום ד' wie die Verjüngung und paradiesische Erneuung der Natur Werk Deiner ewigen Fürsorge ist, כן יעמוד זרעכם ושמכם werde auch

unser Namen, auch unsere Volksbestimmung ewig vor Dir bestehen —! כערכך העמד שמינו Mit Deinem Namen ist für immer unser Name verknüpft (שמינו משותף בשמך), Träger Deines Namens, Verkünder Deiner Wahrheit wollen wir sein! Lass uns den Tod überdauern — Dir gleich! „Mach uns zum reichgetränkten Garten" (Jes. 58, 11 והייה כגן רוה) אשר לא יכזבו מימיו (das.) „dessen Wasser nie versiegen" — Lass uns vom Tod erstehen, aus innerer Verödung: Gib uns Deinen Tau!

טל Mit solchem Tau
בו תברך מזון segne uns die Speise —
במשמנינו אל יהי רזון dass unter unseren Feisten nicht Entkräftung sei,
אימה. Deinem Volk, das gefürchtet dann dasteht,
אשר הסעת כצאן das Du als Deine Herde dann ziehen lassest,
אנא, תפק לה רצון o, lass überreich ihm Wohlwollen fliessen
בטל durch Deinen Tau!

Deinen Tau gib, der uns unsere Speise segnet, dass unsere Feisten, unsere Gesättigten nicht inmitten der Fülle kraftlos erliegen — O, es gibt eine Speise: Fettigkeit, Sättigung, Leben und Rettung birgt sie für uns! In Chiskijahus Tagen war's. Entkräftet waren die Feisten durch Gott entfremdeten Boden. Schwer lastete Aschurs Joch auf dem Volke, das אומה gefürchtet sollte sein. Da ward Chiskijahu der Retter. Mit Himmelstau düngte er von neuem den Boden und reichte seinem Volke die Speise, und die Entkräfteten erhoben sich und schüttelten die Fesseln vom Leibe: Aschurs Last wich von seiner Schulter, sein Joch von seiner Schulter (Jes. 10, 27) יסור סובלו מעל שכמך ועולו מעל צוארך — וחבל עול מפני שמן (das.) „gesprengt ward das Joch durch die innere Gesundung": „durch das Öl, das Chiskijahu in den Lehrhäusern wieder zu entflammen verstand" (מפני שמנו של חזקי' שהיה דולק בבתי כנסיות ובבתי מדרשות) sprechen die Weisen — — Deine Herde wollen auch wir sein, Sättigung, Kraft und Leben von Dir empfangen, spend' uns überreich die Gabe deines Wohlwollens: Gib uns Deinen Tau!

שאתה הוא אלקינו Du bist unser Gott — Gib uns den Tau,
לברכה ולא לקללה der uns zum Segen und nicht zum Fluche wird: er war zur קללה uns geworden, als der Tau uns floss, aber der Tau nicht, den wir brauchen —
לשבע ולא לרזון den Tau gib, der allein uns zu sättigen vermag und vor Entkrättung uns bewahrt —
לחיים ולא למות dem Tod hat uns der Tau einst nahe gebracht, als wir den Tau entbehren zu können vermeinten, der allein uns das Leben gewährt —
ונאמן אתה להחיות מתים wir sehnen uns nach Leben, gib uns Leben!

Auferstehung atmet die Natur, Auferstehung unsere Seele, Tau fällt in unsere Nacht כי טל אורות טלך — der Auferstehung gehen die Toten entgegen יחיו מתיך ובלתי יקומון, selbst die Abgeschiedenen, in denen kein Leben mehr pulst, Pessach weckt Sehnsucht nach Leben ihnen, Sehnsucht nach göttlichem Lebenstau erfüllt sie und lässt sie gierig ihn schlürfen —

הקיצו ורננו שוכני עפר Auf! ihr Staubesschläfer, ארץ רפאים תפיל nicht umsonst erliege eine Welt in Jammer und Tod! Awrohoms Taulehre weck' euch zum Leben, Davids Morgenlieder locken euch zum Leben! Gottes Tau ist euch gewiss, er fällt euch zum Segen!

ימים נוראים-Weihe heisst sinniger jüdischer Brauch über das טל-Gebet breiten. Sollten nicht auch unsere Herzen für solche Stimmungstiefe empfänglich sein?

J. Br.



Der kuriose „Mah'rscha".

„Und der erzwungene Abschluss von den Quellen der Bildung hat in der Periode des spezifischen Pilpuls oft den Sinn für die philosophische Erfassung des Glaubens geschwächt oder gar getödtet. Da kommt es denn zu solchen Kuriosa, wie dass Mah'rscha, dies Muster eines klaren und nüchternen Kopfes die Meinung verficht, das Essen des Leviathan in der künftigen Mahlzeit der Frommen wäre durchaus buchstäblich zu nehmen, und eine Verleugnung wichtiger religiöser Prinzipien in der rationalistischen Auffassung sieht . . . "

So schreibt Dr. Wohlgemuth im Berliner Jeschurun, 4. Jahrgang, 1. Heft. Herr Dr. Wohlgemuth ist auch Dozent am Berliner Rabbinerseminar. Zwar wissen wir nicht, welche Stellung im Lehrplan des Rabbinerseminars der kuriose „Mah'rscha" einnimmt, wir glauben jedoch ganz im Sinne des unvergesslichen Begründers dieser Anstalt, R. Esriel Hildesheimer זצ"ל, zu denken, wenn wir der Meinung sind, dass die Art und Weise, wie Herr Dr. Wohlgemuth hier eine Ansicht des מהרש"א mit der grossartigen Gebärde eines Besserwissenden ablehnt, durchaus unangebracht ist. Dem orthodoxen Judentum ist der מהרש"א denn doch etwas mehr als das „Muster eines klaren und nüchternen Kopfes". Dem orthodoxen Judentum ist der מהרש"א so innig mit der תורה verwachsen, dass es eine — wenn auch noch so milde — Ironisierung des מהרש"א als Blasphemie, als Verletzung der Thoraheiligkeit empfindet. Wenn der מהרש"א, der seit Jahrhunderten mit allen Merkmalen höchster und hehrster קדושה in der Seele von כלל ישראל lebt, über das Essen des Leviathan eine Meinung vertritt, die rationalistischem Denken widerstrebt, so ist Niemand, und am allerwenigsten der Dozent einer orthodoxen Rabbinerbildungsanstalt, befugt, diese Meinung als ein zu belächelndes Kuriosum zu bezeichnen. Zur Bildung orthodoxer Rabbiner gehört in erster Linie ehrfürchtige Scheu vor allem, was die unsterblichen Grossen der jüdischen Vergangenheit gedacht und geschrieben haben. Wenn künftige רבנים den מהרש"א zu בבא בתרא ע"ד lernen und dort beim Leviathan

die Bemerkung finden: ודע כי יש לנו להאמין בכל הדברים האלו בפשטן ואף שהמפרשים האריכו בדרוש הזה לפי כוונתם יעויין שם אין הדברים יוצאין ממשמען, dann müssen die jungen Herren darauf hingewiesen werden, wie diese Stelle zeigt, dass dem מהרש"א die rationalisierenden Deutungen des Leviathan-Mahles sehr wohl bekannt waren und wenn er trotzdem die wörtliche Auffassung fordert, darin keine Folge seines „Abschlusses von den Quellen der Bildung", sondern der Niederschlag seiner überragenden und für uns alle unereichbaren Kenntnis des Geistes der talmudischen Lehre zu erblicken ist. Vermöchte Herr Dr. Wohlgemuth diese Stelle im מהרש"א mit mehr andächtigem als „wissenschaftlichem" Sinn zu lesen, dann erschiene sie ihm nicht als kuriose Schrulle eines sonst „klaren und nüchternen Kopfes", vielmehr würde ihn sicherlich die Mühe nicht verdriessen, sich einmal des Näheren im Talmud umzuschauen, ob denn nicht gerade vom Standpunkte wissenschaftlicher Klarheit und Nüchternheit die wörtliche Auffassung der Leviathan-Agada sich empfehle. Ist denn Herrn Dr. Wohlgemuth die Erzählung im Jeruschalmi Megilla 1, 11 von Rabbi und Antoninus nicht bekannt, wo das Leviathan-Mahl in eine höchst nüchterne Parallele gesetzt wird mit dem höchst eindeutigen Pessach-Mahle?

Auch das Wort von der „Periode des spezifischen Pilpuls" wäre besser unterblieben. Zwar wissen wir nicht, welche Rolle im Lehrplan des Berliner Rabbinerseminars der „spezifische Pilpul" spielt, wir möchten uns aber doch ganz ergebenst erlauben, Herrn Dr. Wohlgemuth zu raten, derartige Redewendungen künftighin seinen Kollegen von der andern Fakultät zu überlassen, welche die Milch ihrer jüdischen Denkungsart an den Brüsten der Grätz'schen Historie zu saugen pflegen. Das Wort Pilpul hat, zumal wenn es in „spezifischem" Sinne gemeint ist, seit Grätz einen höhnischen Beigeschmack, und je weiter wir davon entfernt sind, die Stätte der Wirksamkeit eins R. Esriel Hildesheimer זצ"ל mit derjenigen eines Zacharias Frankel in Analogie zu setzen, desto seltsamer will uns das — Kuriosum dünken, wenn auch orthodoxe Rabbinerbildner in die Sprechweise ihrer liberalen oder mittelparteilichen Stiefbrüder verfallen.

X.

Der gute Ton.

Leo Jeiteles, Professor der Realschule in Arad (Ungarn), schrieb im Jahre 1868 eine Broschüre: „Die Emanzipation des jüdischen Cultus, ein dringender Mahnruf an die israelitischen Kultusgemeinden Ungarns". Im gleichen Jahre erschien eine Beleuchtung dieser Broschüre von Dr. J. Hildesheimer, Rabbiner zu Eisenstadt. Jene Broschüre ist längst den Weg aller Broschüren gegangen, sie ist verschollen und dürfte auch von genauen Kennern der jüdischen Literatur kaum dem Namen nach gekannt sein. Sie zählt, wie schon ihr Name verrät, zu jener literarischen Sturmflut, die zur Zeit, da die Emanzipation der Juden ein frisches Erlebnis war, über die jüdischen Gemeinden Mitteleuropas sich ergoss. Und auch was sie inhaltlich den jüdischen Gemeinden zu sagen hatte, das erhob sich in keiner Hinsicht über das Niveau der gewöhnlichen revolutionären Literatur, die damals in reformjüdisch gesinnten Kreisen der mitteleuropäischen Judenheit gang und gäbe war. Auch sie sah in den überlieferten Formen des jüdischen Kultus einen schädlichen Anachronismus, mit welchem die emanzipierte Judenheit aufräumen müsse, wenn sie ihrer politischen Befreiung sich würdig erweisen wolle, und in kräftigen Tönen, durchsetzt mit gelehrten Zitaten aus Bibel und Talmud, liess sie ihren dringenden Mahnruf an die israelitischen Kultusgemeinden Ungarns ergehen, die bürgerliche Emanzipation durch die Emanzipation des jüdischen Kultus zu krönen.

Wir würden diese Broschüre des Professors Leo Jeiteles aus ihrer Grabesruhe nicht aufscheuchen, hätte sie nicht eine „Beleuchtung" aus der Feder eines Mannes erfahren, der heute noch so lebendig in unserer Mitte weilt, wie damals, als er zu den feurigsten Vorkämpfern des orthodoxen Judentums zählt, zu dem wir alle in Nord und Süd in Verehrung aufschauen, mag auch noch immer in „taktischen" Fragen, wie man spricht, ein Gegensatz unsere Reihen klüften — aus der Feder Israel Hildesheimers זצ״ל.

Hildesheimer ist jetzt bald 20 Jahre todt, und der Kreis derer, die ihn persönlich kannten, wird immer kleiner. Eine Rab-

binergeneration wächst auf, die ihre Ausbildung einer Anstalt verdankt, die wohl noch der Name Israel Hildesheimer bestrahlt, die aber doch schon seit Jahr und Tag der unmittelbaren Nähe und Wärme seiner Persönlichkeit entbehrt. Die Befürchtung liegt nahe, dass dieser Mangel der persönlichen Fühlung im Laufe der Jahre zu einer Trübung des Bildes führen wird, in welchem allein Hildesheimer würdig ist, gleich den גדולים der Vergangenheit, für alle Zeiten unsterblich zu sein, dass nachgeborene Geschlechter von Hildesheimer eine Vorstellung haben werden, die wesentlich anders ist, als die heute noch in uns lebendige, die aus unmittelbarer Kenntnis seines Wesens und Wirkens erstand.

Ich hatte neulich eine Unterredung mit einem Herrn, dessen Religiosität im Erdreich der norddeutschen Orthodoxie wurzelt. Unser Gespräch entwickelte sich ungefähr so:

Er fing an: Ich bin überzeugt, dass die scharfmacherische Orthodoxie abgewirtschaftet hat. Unter den Einwirkungen des Krieges geht auch das orthodoxe Judentum einer Zeit der Toleranz und des besseren Verständnisses auch für das, was nicht orthodox und separatistisch ist, entgegen.

Sie hoffen also auf eine Art Neuorientierung der Orthodoxie.

Jawohl. Auch wir müssen uns neuorientieren, wenn wir mit unseren Idealen nicht unfruchtbar in einem engen Winkel verharren wollen. Die alten Streitigkeiten müssen aufhören, es muss fruchtbare Arbeit geleistet werden. Ich verspreche mir viel von der Agudas Jisroel.

Wenn ich Sie recht verstehe, wünschen Sie, dass in der kommenden Friedenszeit in der Orthodoxie sich vor allem ein neuer Ton einbürgere. Sie erhoffen eine Abrüstung des Temperaments.

Ganz richtig. Und wenn ich ganz offen sein darf, so möchte ich wünschen, dass künftighin Frankfurt mehr von Berlin als Berlin von Frankfurt lernen soll.

Sie wollen offen sein. Warum sind Sie's nicht wirklich? Sie sprechen in Rätseln.

Nun meinetwegen. Ich will Ihnen ganz offen sagen, was ich meine. Der gute Ton ist in Frankfurt nicht so heimisch wie in

Berlin. Das ruhige, bedächtige, rein sachliche Eintreten für das orthodoxe Judentum scheint mir ein Vorzug der norddeutschen vor der süddeutschen Orthodoxie zu sein. Die Zukunft der deutschen Thora liegt im Norden.

Sollte die bedächtige Ruhe, die Sie dem Norden nachrühmen, nicht ein Zeichen religiöser Erkaltung und Verkalkung sein?

Diese Verdächtigung weise ich unter Hinweis auf Israel Hildesheimer mit Entrüstung zurück.

Wie aber, wenn ich Ihnen nachweise, dass der „gute Ton", den Sie im Süden vermissen, auch Hildesheimer so fremd gewesen ist, wie Samson Raphael Hirsch? Ja, Hildesheimer hat in seinem Kampfe gegen die Neologie ein religiöses Temperament geoffenbart, dessen Flammen selbst den Eifer eines S. R. Hirsch in Schatten stellen.

Hier machte mein Gesinnungsgenosse aus dem Norden ein verdutztes Gesicht, das in ein verlegenes Kopfschütteln überging, als ich ihm die Broschüre Hildesheimers gegen den Professor Leo Jeiteles gegeben und er darin ein paar Seiten gelesen hatte.

„Hohles Gefasel", „brudermörderisches Geistesprodukt", „hochmütiger Phrasendrescher", „verräterischer Verhöhner", frecher Angreifer", „hohles Geflunkel", „lammfrommer Sirenengesang", „Nachäffung fremder Sitten", „schnöder Verrat", „diese Schlingpflanzen unserer Konfession", „die Frechheiten unserer inneren Gegner", „Oder seht sie euch an die Generation der jüdischen Dandys, die jüdischen an Venerie dahinsiechenden Selbstmörder, die jüdischen Stammgäste der Freudenhäuser, und wagt es noch, von dem Einflusse „geläuterter Religionsanschauung" zu sprechen. Da greift man gierig verkommene Kreaturen wie die Radomski, ihre ebenbürtige Landsmännin und ähnliche Taugenichtse auf, um auf den sittlichen Zustand von Hunderttausenden zu schmähen, die „der religiösen Entwickelung" „den Hemmschuh anlegen" und allerdings von der Façon „geläuterter Religionsverehrung", wie sie die marktschreierische Professorenweishet an die Stelle des alten kernigen Judentums substituiren und dadurch letzteres prostituiren will, nichts wissen mag."

Der gute Ton. Er ist nicht immer ein gutes Zeichen, dieser gute Ton. Seitdem er sich eingebürgert hat in unseren Kreisen, ist uns die Toleranz in religiösen Dingen zur zweiten Natur geworden. Seitdem ist auch die Orthodoxie zu einer Geschmacksfrage geworden. Dieser gute Ton hat gar manches verschuldet. Wer hat Schuld an der scharfen Gegnerschaft, die gleich bei seinem Entstehen der Austrittsgedanke fand? Der gute Ton. Wer hat die Entstehung des Misrachi, die universellen Aspirationen der Gemeindebundskreise erst möglich gemacht? Der gute Ton.

Mein obiger Gesprächspartner ist sonst ein ganz braver, gewissenhafter, frommer Mann. Er heiligt den Sabbath, legt sich auf Reisen die schwersten Entbehrungen auf und kann überhaupt in seiner praktischen Mizwabetätigung als ein durchaus einwandfreier Jehudi angesehen werden. Nur hat er sich einmal in den Kopf gesetzt, dass kühle Vornehmheit als die wichtigste Staffel der ethischen Stufenleiter des Pinchas ben Jair angefügt werden müsse. Weil sonst das Judentum zugrunde gehe. Nur keinen unbelehrbaren Zelotismus. Er möchte alles verstehen und alles verzeihen. Er nimmt das Gute, woher immer es kommt. Er möchte politisch ernst genommen sein. Er laboriert am guten Ton.


Y.



Die ארבע כוסות.

Von Bezirksrabbiner J. Freund, Szászrégen, Ungarn.

Die Anordnung, beim Seder vier Becher Wein zu leeren, finden wir im Talmud an vier Stellen. — 1. In der משנה zu פסחים צ"ט, ע"ב heisst es: לא יפחתו לו מארבע כוסות של יין Der Almosenverwalter darf den Armen von den vier Bechern Wein nichts verringern. — 2. Die ברייתא daselbst ק"ח, ע"ב eröffnet neue Gesichtspunkte, indem sie lehrt: הכל חייבין בארבע כוסות הללו — אחד אנשים ואחד נשים ואחד תינוקות. Alle sind verpflichtet, vier Becher zu trinken: Männer, Frauen und Kinder. 3. ר' יהושע בן לוי, daselbst עמוד א', der ברייתא also vom מסדר הש"ס vorangestellt, scheint im wesentlichen nichts Neues zu lehren; er bemerkt nur: נשים חייבות בארבע כוסות שאף הן היו באותו הנס. Frauen sind verpflichtet. vier Becher zu trinken, weil das Wunder der Erlösung aus egyptischer Sklaverei vornehmlich ihren Verdiensten zu verdanken. oder, nach der Deutung des ירושלמי, weil es auch ihnen — in einer zweivelhaften und gefahrvollen Lage — zur Rettung geworden ist. (Vgl. רש"י und תוספות z. St.). ריב"ל hatte demnach von der ברייתא keine Notiz genommen. Befriedigender, weil wahrscheinlicher, ist es jedoch anzunehmen, dass er ihren Ausspruch recapitulierend, begründend erläutert und hierdurch sachlich ergänzt. Der Ausdrucksweise und der Wortstellung der ברייתא entsprechend könnte man nämlich mit Recht behaupten, dass die Frau an sich, unverheiratet und auch ohne männliche Fürsorge, von der ארבע כוסות-Pflicht — gleich allen anderen מעשהז"ג — befreit und in dieser Beziehung den תינוקות, den Kindern, gleichgestellt sei, dass es also bloss ihrem Gatten, oder ihrem männlichen Versorger obliege, jene, wie diese, an der מצוה Anteil nehmen zu lassen. Eine hinreichende Analogie zu dieser Annahme böte die שמחה-Pflicht am יום טוב, bei welcher ja bekanntlich der Lehrsatz lautet: אשה בעלה משמחה, dass die Frau sie nur auf Veranlassung des Mannes, ihres Gatten, oder ihres männlichen Beistandes, zu betätigen habe[1]. Um nun dieser

[1]) קידושין ל"ד ע"ב, ברש"י ותוספות שם.

irrigen Auslegung der בּרייתא einen Riegel vorzuschieben, betont ריב"ל mit Nachdruck den Grund ihres Ausspruches: שאף הן היו באיתו הנס, dass die Frau nicht den Kindern, sondern den Männern ebenbürtig, nach רש"י gar über sie zu stellen ist.

So רש"ש z. Stelle; und er dürfte diese geistreiche Darlegung m. E. erhärtet gefunden haben durch תוספות בד"ה ידי יין יצא, die, allerdings in ihrem Thema hypothetisch, aber zu unserem Problem entscheidend genug, die Ansicht vertreten, dass die שמחה-Pflicht am יום טוב של פסח mit der der ארבע כוסות in engster Beziehung stehe, dass jener nur durch die einwandfreie Erfüllung dieser entsprochen werden könne. עייש"ה. Nichsdestoweniger glaube ich, dass es unnötig ist, in die Ferne zu schweifen; der Nachweis der Berechtigung des Ausspruches von ריב"ל dürfte auch ohne Geltendmachung der genannten Analogie aus קידושין erbracht werden können. Es genügt hierzu ein einfacher Hinweis auf תוספות פסחים צ"ט ע"ב ד"ה לא יפחתו, woraus hervorgeht dass die בּרייתא auch die Deutung zulässt, dass blos der Mann ארבע כוסות trinken muss, Frauen und Kinder hingegen ausschliesslich nur zur Anhörung der von ihm über sie zu sprechenden ברכות verpflichten seien. Es kann daher ohne weiteres angenommen werden, dass ריב"ל dieser — wie auch תוספות letzen Endes zugeben — falschen Interpretierung der בּרייתא entgegentreten wollte.

Der Gründe, warum für den סדר-Abend vier Becher vorgeschrieben sind, sind — ein merkwürdiger „Zufall" — gleichfalls vier.

a) Die vier sprachlich und begreiflich verschiedenen Worterscheinungen, die „die vier Seiten, in welchen sich das Erlösungswerk darstellt", veranschaulichen. Es heisst nämlich: והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים, והצלתי אתכם מעבודתם, וגאלתי אתכם בזרוע נטויה ובשפטים גדולים, ולקחתי אתכם לי לעם. „Ich werde euch von dem Erliegen unter Mizrajims Lastens hinausführen, werde euch von ihrer Knechtschaft retten, werde euch mit gestrecktem Arme und mit grossen Strafgerichten erlösen und werde euch mir zum Volke nehmen" (שמות ו': ו'—ז'). Welche nun die vier Seiten des Erlösungswerkes sind und wie sie durch diese

vier verschiedenen Ausdrucksarten gekennzeichnet werden, darüber begegnen wir in den einschlägigen Werken mannigfachen Auseinandersetzungen [1], die, als nicht streng zu dieser Abhandlung gehörend, zumal deren Wiedergabe zu weit führen würde, übergangen werden sollen.

Unverkürzt muss jedoch der מדרש zitiert werden, der für jene Auseinandersetzungen — ausser dem ירושלמי, פסחים פ"י, ה"א — die einzige Basis abgibt und auch über diese letztere Frage, welche die vier Erlösungsmomente seien, unzweideutig Aufschluss erteilt. Der מדרש, zu וארא פ' ו' אות ד', lautet wie folgt: ד' גאולות יש כאן — והוצאתי, והצלתי, וגאלתי, ולקחתי — כ נ ג ד ד' ג ז י ר ו ת ש נ ז ר ע ל י ה ן פ ר ע ה — ו כ נ ג ד ן תקנו חכמים ד' כוסות בליל פסח — לקיים מה שנאמר כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא. „Hier sind vier Erlösungsarten verzeichnet: Ich führe euch hinaus, ich rette, erlöse und nehme zum Volke euch. Dies mit Hinblick auf die vier unheilvollen Edikte, die פרעה gegen sie — das jüdische Volk — erlassen hatte. Und dementsprechend bestimmten die Weisen für פסח-Nacht vier Becher, auf dass verwirklicht werde, was geschrieben steht: Ich erhebe den Kelch des Heils und rufe im Namen Gottes" (תהלים קט"ז). Diese vier Edikte verfügten und veranlassten: die Verbitterung des Lebens durch harte Arbeit, das Töten der männlichen Kinder durch die Hebammen, späterhin das Hineinwerfen der Kinder in's Wasser und das Entziehen des Strohmaterials [2]. Die Frage des תורה תמימה, auf die noch zurückgegriffen werden soll, man hätte mit Rücksicht darauf, dass an der angezogenen Schriftstelle fünf Ausdrücke gebraucht werden [3], fünf Becher bestimmen müssen, ist daher von vorneherein unberechtigt, da ja bei der Bestimmung der Zahl der Becher die vier גזירות ausschlaggebend waren. Es muss daher festgestellt werden, dass der in Rede stehende fünfte Ausdruck eben kein Ausdruck für diese גאולה ist, da man die vier גזירות losgeworden war, noch ehe man in's Land einzog. Nicht so verhält

---

[1] Vgl. תפארת ישראל, פ"י דפסחים מ"א, אות ב' — רמב"ן על התורה לפ' הנ"ל, בעה"ט, ספורנו, כלי יקר, תורה תמימה — und besonders: Hirsch das., הורב, S. 108 u. Ges. Schr. B. 4., S. 87 u .a. [2] מ"ר בשלח פ' כ"ו א'·
[3] וארא ו', פ': ח' ,והבאתי אתכם אל הארץ.

es sich aber mit dem Ausdrucke: „ich nehme euch zum Volke", der eben besagen wollte, dass die Absicht Pharaos, durch das Töten der männlichen Nachkommenschaft die Volkskraft zu ruinieren, zu Schanden werden würde [1]. Dass ת"ח auf den ירושלמי Bezug nimmt, wo der Pasus: כנגד ד' גזירות nicht vorkommt, ist noch immer nicht hinreichend, seine Frage zu rechfertigen. Denn ein Vergleich der מדרש-Stellen, daselbst und zu פ' וישב פ' פ"ח, אות ה', zeigt, dass die אמוראים des ירושלמי und die des מדרש dieselben sind [2].

Auch ein anderes Moment in der Fragestellung des ת"ח erscheint mir problematisch. Die Behauptung nämlich, dass der vierte Ausdruck: „Ich nehme euch Mir zum Volke", mit der eigentlichen Erlösung ebensowenig in Zusammenhang stehe wie der fünfte: „und ich bringe euch in das Land". — Dem dürfte aber entgegengehalten werden, dass der vierte Ausdruck — eben nach ת"ח — die גאולה רוחנית, die geistige Erlösung verkündete und diese, wie sattsam bekannt, das Alpha und das Omega, Ziel und Zweck des ganzen Befreiungswerkes war. So sprach ja Gott zu משה: „Wenn Du dieses Volk aus מצרים herausgeführt haben wirst, werdet ihr an diesem Berge Gott dienen" (שמות ג', פ': י"ב). — Sehr beachtenswert sind in diesem Zusammenhang die Gedankengänge des Verf. des נוב"י, der in seinem Werke דרושי צל"ח דרוש ל"ח, י"א diese in homiletischen Abhandlungen so oft angewandte These von „körperlicher und geistiger Erlösung", גאולת הגוף והנפש, in der ihm eigenen Art mit zwingender Logik aus der גמרא begründet. Zu ראש השנה י"ב, ב' sagt die ברייתא — das ist der Kern seiner Feststellungen — dass die עבודה, die körperliche Knechtung bereits am ראש השנה aufgehört hatte. Es ist demnach klar, dass die Hast und Eile, mit welcher die Erlösung im ניסן vollzogen ward, nur die möglichst rasche Befreiung aus geistiger und sittlicher Verworfenheit, also גאולת הנפש, bezwekte [3]. Es ist füglich m. E. nicht verwunderlich, dass wohl für גאולת הנפש, nicht aber auch für ביאת הארץ ein כוס bestimmt wurde. —

[1]) מ"ר פ' וארא שם: מתנות כהונה, פירוש מהר"ז וביפה תואר.
[2]) Vgl. הגהות מראה כהן על ש"ס פסחים דף ק"ח. [3]) Vgl. meinen Aufsatz „Talmudisches", Jahrg. 3, Heft 6 dieser Zeitschrift.

b) Der Umstand, dass bei der Erzählung des Traumes des Fürsten der Schenke und bei dessen Deutung durch יוסף das Wort: כוס, Becher, viermal vorkommt. (וישב מ'—פ': י"א—י"ג) Die innere Bewandtnis dieses Traumes und seiner Deutung mit der Erlösungsgeschichte und hierdurch mittelbar mit den vier Bechern am סדר-Abende wird u. A. vom כלי יקר z. St. überzeugend nachgewiesen.[1]) ת"ת und פירוש מהר"בן zum מדרש an angezogener Stelle werfen die Frage auf, warum nicht auch der fünfte Becher, der daselbst im פסוק כ"א genannt wird, in Betracht gezogen wurde? Ihre Antwort ist, dass nur der Traum mit seiner Auslegung, nicht aber die in Wirklichkeit geschehene Tatsache: „und er gab den Becher in Pharaos Hand" hier zu berücksichtigen sei. — Merkwürdig ist es, dass im בבלי zu סוטה ט' ע"א und חולין צ"ב ע"א in einer anderen Beziehung nur die drei im Traume enthaltenen כוסות, der in deren Deutung vorkommende vierte כוס aber nicht beachtet wird. —

c) ר' לוי meint, die vier Becher seien bestimmt worden כנגד ד' מלכיות, entsprechend den vier Weltreichen[2]), und schliesslich d) רי"בל, oder nach ירושלמי, רבנן meinen, sie seien festgelegt worden mit Hinblick auf die Giftbecher, die am Ende der Zeiten den Gottesleugnern und die Heilesbecher, die ישראל werden gereicht werden ירמי' כ"ה נ"א, תהלים י"א, ט"ו, קט"ז. Daher rührt nach ר"ן der Brauch, zu שפוך חמתך den Becher zu leeren[3]). — Grosse, zwiefache Schwierigkeit bietet nun רש"י. Während er nämlich ad. 1) den Grund unter a) unverkürzt angiebt, zitiert er ad) 3 den unter b); und auch diesen nicht vollinhaltlich, in seiner originellen Form, sondern folgendermassen: ארבע כוסות Stw.: שלשה כנגדה ג' כוסות שנאמרו בפסוק בה וכוס פרעה וגומר ורביעי ברכת המזון. „Vier Becher. Drei mit Beziehung auf die drei Becher, die in dem Verse: „Und der Becher Pharaos" verzeichnet sind; der vierte zum Tischgebet." Die erlesensten Geister der גדולים אחרונים ז"ל gaben sich die Mühe u. z. wie wir sehen werden, überaus erfolg- und lehrreich zum Verständnisse dieser scheinbar sich widersprechenden Erklärungen Raschis beizutragen. — פסחים ק"ח zu אור חדש

[1]) S. auch שדה חמד מערכת חו"מ, ט"ו, ו. [2]) דניאל ב' ה'. [3]) מדרש רבה, ירושלמי שם.

vertritt die Ansicht, dass die zwei von רש"י angeführten Motive sich gegenseitig ergänzen müssen, da das eine ohne das andere lückenhaft und in Ansehung des behandelten Problems unzureichend sei. — Nach b) ist es wohl fraglos, dass vier Becher Weines anzuordnen waren, aber daraus ist nicht zu folgern, dass man sie für den סדר-Abend bestimmen müsse Dies zeigt uns a) der Hinweis auf die vier Ausdrucksformen der Erlösungsbotschaft an. Nach a) hingegen könnten auch z. B. vier Brode zur Erinnerung genommen werden. daher auch der Grund unter b).[1]) Unbehoben bleibt jedoch die Frage, warum רש"י zu 1) gerade a) und zu 3) ausgesucht b) — und auch b) nicht unverkürzt wiedergibt. — R. J. S. Nathanson ז"ל in seinem Werke ערות ביוסף לאו"ח, תע"ב, meint, dass durch das Motiv a) speziell Frauen nicht verpflichtet werden konnten, da die „vier Ausdrucksformen" immerhin auf die fünfte hinweisen, d. h., dass sie die Besitznahme des Landes in Aussicht stellen, und Frauen aber an dem Lande keinen Anteil hatten. So sagt ja eben רש"י zu ברכות כ' ע"ב, dass Frauen mit Rücksicht auf diesen Umstand, das Tischgebet מן התורה nicht sprechen müssen, da dessen zweite ברכה die Danksagung für das Land bildet. Daher konnte und durfte רש"י zu 3) nur b) anführen, während zu 1), wo von Männern die Rede ist, (S. תוספות das.) der Hauptgrund, der unter a), zitiert werden musste.

Tiefschürfend und auch לדינא, vom Gesichtspunkt der praktischen Halacha, von Bedeutung sind die Ausführungen des R. Chaim Berlin ז"ל, der a) in Bezug auf Frauen darum nicht gelten lässt, weil die vier Ausdrucksarten der Erlösungsbotschaft die vier von פרעה erlassenen Edikte im Auge hatten, und von zweien derselben, die die Tötung der männlichen Kinder durch Hebammen und dann deren Hineinwerfen ins Wasser anbefahlen, Frauen nicht getroffen wurden. Es bliebe demnach hinsichtlich der Frauen nur b) in Geltungskraft. Nach בבלי zu סוטה und חולין aber werden bloss drei im Traume enthaltenen כוסות des betreffenden Schriftverses berücksichtigt; darum bemerkt רש"י zu 3) mit Recht, „drei Becher mit Beziehung auf die drei Becher, die im V. „Und der Becher Pharaos etc." verzeichnet sind; der vierte zum Tischgebet."

[1]) Vgl. מרדכי zu ערבי פסחים.

Von der Almosencasse wird aber der Becher zum Tischgebet niemals verabreicht. Es ist daher feststehender דין, dass Frauen für פסח blos drei, Männer hingegen, da bei ihnen a) angängig ist, vier Becher trinken müssen. — [Die von תוספות צ"ט ע"ב ד"ה לא יפחתו vielbesprochene Frage, warum in der משנה nur vom Manne die Rede ist, dürfte hierdurch beantwortet sein, da Frauen vier Becher nicht beanspruchen können, jedes männlichen Kindes aber mit dem Ausdrucke לא יפחתו לו sehr wohl gedacht wird]. Indessen dürfte es ausser Zweifel stehen, dass diese Auseinandersetzung und vornehmlich die daraus abgeleitete Folgerung R. Ch. Berliner selbst nur nach רש"י gelten lassen will, da nach רמב"ם, ה' חו"מ פ"ב, ה"ב und so auch nach שו"ע או"ח תע"ב, סי"ג—י"ד festgestellt werden kann, dass Frauen den Männern diesbezüglich ausnahmslos in jeder Beziehung ebenbürtig sind. (ת"י פ"י דפסחים אות ו'). Demnach ist es einleuchtend, dass die vier angegebenen Gründe für die Anordnung von vier Bechern bloss אסמכתות, Anhaltspunkte sind, und sie in Wirklichkeit auch ohne Anlehnung an einen der genannten Gründe bestehen bleibt[1]).

ח"ח beantwortet seine ad. A) besprochene Frage in Betreff des „fünften Ausdruckes" damit, dass dieser darum nicht in Betracht gezogen wurde, weil dessen Zusage: „Und ich bringe euch in das Land" noch nicht endgültig in Erfüllung gegangen ist. Bis dahin habe man daher כוס של אליה' bestimmt, den fünften Becher den Manen des Propheten geweiht, der die Verwirklichung jener Zusage, die endgültige Besitznahme des Landes, wie wir hoffen, als unmittelbar bevorstehend anzeigen wird[2]).

Wie feinsinnig auch diese Bemerkung sein mag, den Anforderungen einer halachischen Denkungsart dürfte sie kaum genügen. Denn nach dieser Auffassung über כוס של אלי' müsste, wie dies beim פסח-Opfer der Fall ist[3]), in irgend einem פוסק unzweideutig codifiziert sein, dass, wenn die Besitznahme des Landes erfolgen wird, also בזמן שביהמ"ק קיים, zu den vier Bechern ein fünfter hinzukommt, und zwar an Vollwertigkeit jenen gleichgestellt, also, dass auch über ihn, eine besondere ברכה werde gesprochen werden.

---

[1]) שדה חמר שם. [2]) S. חק יעקב סי' ת"פ, ו' — מעדני שמואל קי"ט ד'.
[3]) רמב"ם הל' חו"מ, פ"ח, ה"ד.

Treffender dünkt mich darum die Auslegung, die ich in meiner Kindheit gehört oder irgendwo gelesen habe. Zu פסחים קי"ח ע"א — so besagt eine Auslegung — wird in der ברייתא gelehrt: רביעי גומר עליו את ההלל über den vierten Becher spricht man das הלל-Gebet. So nach einer Lesart. Andere hingegen haben die Lesart: — חמישי גומר עליו את הלל „Ueber den fünften Becher wird das הלל-Gebet gesprochen. (Vgl. תוס' ק"ב ע"ב בד"ה רביעי אומר וכו', רא"ש, רי"ף ומרדכי שם ושו"ע או"ח סי' תפ"א ס"א ובהגר"א שם).

Da nun eine Meinungsverschiedenheit obwaltet, ob vier oder fünf Becher zu bestimmen seien, musste entschieden werden, dass der fünfte wohl genommen werden kann, aber ohne eine besondere ברכה dafür, da ספק ברכות להקל. Die volle, endgiltige Entscheidung auch in dieser Frage, wie auf vielen anderen zweifelhaften Gebieten, wird sr. Zt. אליה' הנביא treffen, dem תשבי יתרץ ק"ו. — Darum nun wurde der fünfte Becher nach seinem Namen benannt, da es ihm vorbehalten geblieben ist, über dessen Sein oder Nichtsein das letzte Wort zu sprechen. Selbstredend konnte demnach vom fünften Becher für die Zeit אליה's, bei den Codificatoren keine Rede sein, da dessen Entscheidung ev. im verneinenden Sinne ausfallen kann. Wer der Autor dieser Auslegung ist, habe ich vergessen. Vielleicht kennt und nennt ihn einer der Leser. — וכל האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם und wir wüssten dann ב"ב auch über den fünften Becher Bescheid.

Chronik.

Die Freie Vereinigung, aber auch andere gesinnungsverwandte Verbände, z. B. der orthodoxe Rabbinerverband, haben sich bemüht, im Gesetz über den vaterländischen Hilfsdienst eine Berücksichtigung des Sabbaths für die dem Sabbath treuen Juden zu erwirken. Diesem Ersuchen wird möglichst stattgegeben werden, wie aus Nummer 2 der „Amtlichen Mitteilungen und Nachrichten des Kriegsamtes vom 29. Dezember 1916 hervorgeht. Auch prinzipielle Gegner der Freien Vereinigung werden zugeben müssen, dass sie in der Kriegszeit grossartiges geleistet hat. Ist nicht auch

die Zentrale für Mazzosversorgung, die Möglichkeit ritueller Verköstigung unserer Feldsoldaten und was sonst noch alles zum Ausgleich unserer religiösen Interessen mit unseren vaterländischen Pflichten erwirkt und geschaffen wurde, das Werk der Freien Vereinigung? Ehre wem Ehre gebührt.

Auch während des Krieges ruhen die Bestrebungen zur Schaffung einer Organisation der deutschen Juden nicht, wie Herr Stadtrat Eichelbaum beweist, der ein jüdisches Organisationsgesetz auf der Basis des staatlichen Zwanges für Ostpreussen als Grundlage eines jüdischen Organisationsgesetzes für die ganze Monarchie zustande bringen möchte. Wahrscheinlich wird uns auch die Organisation der polnischen Juden noch viel zu schaffen machen. Man wird uns entgegenhalten: Was für Polen recht ist, das ist für Deutschland billig. Dass es sich in Polen um ganz inkommensurable Zustände handelt, werden unsere liberalen Religionspolitiker um so energischer bestreiten, je weiter sie in sonstigen Beziehungen von ihren polnischen Stammesgenossen abzurücken pflegen.

Die unerhörte Lebensmittelteuerung erschwert auch den Kultusbeamten, wie allen Festbesoldeten, das Durchhalten ungemein. Manche, doch nicht alle jüdischen Gemeinden haben ihren Beamten Gehaltserhöhungen gewährt. Der Vorstand des Verbandes der jüdischen Lehrervereine im deutschen Reiche wendet sich mit einem Aufruf an die gesamte Judenheit Deutschlands, um sie zu Spenden für die jüdische Lehrer-Kriegsfürsorge anzuregen. Es soll uns freuen, wenn dieser Aufruf erfolgreich ist. Damit würde die vielfach gehegte Meinung entkräftet werden, dass man, um heute Mitleid zu finden, in Palästina oder doch mindestens in Polen wohnen muss.

Am 6. Januar 1917 erlebte der Geheime Justizrat Dr. Berthold Geiger in Frankfurt a. M. seinen siebzigsten Geburtstag. Aus diesem Anlass erschien in der Allgemeinen Zeitung des Judentums ein Festartikel, in welchem uns folgende zwei Bemerkungen interessieren: „Mochten auch die eigenartigen Verhältnisse in der Frankfurter Gemeinde es leider nicht ermöglichen, einer in grundsätzlichen Fragen jedes Kompromisses ablehnenden, scharf ausgeprägten Persönlichkeit wie Berthold Geiger einen Platz innerhalb

der Gemeindeverwaltung zu verschaffen, so hat er sich doch hervorragende Verdienste um die Entwicklung der Gemeinde, um die liberale Sache in ganz Deutschland und um die gemeinsamen Angelegenheiten des deutschen Judentums erworben." „. . . wenn jetzt in dem wundervollen Gotteshause an der Königsteinerstrasse ein Gottesdienst gehalten wird, der einen erheblichen Fortschritt über Reformen Abraham Geigers hinaus bedeutet und der als der liberalste Gottesdienst in einer Gemeindesynagoge Deutschlands gelten kann, so darf Berthold Geiger sich ein hervorragendes Verdienst an dieser neuen Schöpfung zuschreiben." Wer diesen Lobspruch richtig verstehen will, muss wissen, dass die Eigenart der Frankfurter Gemeindeverhältnisse in der Existenz der sogenannten Gemeindeorthodoxie besteht, die seit 40 Jahren für die Erhaltung oder Neubelebung des orthodoxen Geistes in der Gemeinde Abraham Geigers wirkt. Diese 40jährige Wirksamkeit hat als ihr wichtigstes Resultat eine Gegenströmung hervorgerufen, die — יפה כח הבן מכח האב — von Abraham zu Berthold Geiger führte.

Herr Dr. Jacobowitz in Randegg ist der Schöpfer einer prinzipienfesten Gemeindeorthodoxie. Denn er hat, wie das Hamburger Familienblatt am 25. Januar berichtete, die Wahl zum Rabbiner der orthodoxen Gemeinde in Königsberg nur unter der Bedingung angenommen, dass die orthodoxe Separatgemeinde mit der Hauptgemeinde in allen Verwaltungsangelegenheiten sich vereinige. „Ein erfreulicher Erfolg der Einigungsbestrebungen im deutschen Judentum", fügt das Familienblatt etwas vorlaut hinzu.

Vor einiger Zeit fand in Berlin eine Sitzung des Zentral-Ausschusses des allgemeinen Rabbinerverbandes statt. Nach langem Hin und Her wurde folgender Antrag angenommen: „Der Rabbinerverband hält nach wie vor daran fest, dass der Rabbiner der gegebene Vertreter der religiösen Angelegenheiten der Juden auch den Behörden gegenüber ist. Unter diesem prinzipiellen Vorbehalt, auf den er nicht Verzicht leisten kann, erklärt sich der Ausschuss bereit, mit dem Verband der deutschen Juden zusammenzuarbeiten. Er ist damit einverstanden, dass zur Grundlage dazu die Arbeit der zu bildenden gemischten Kommission genommen werde". Man wird wohl nicht fehl gehen, wenn man annimmt, dass überall, wo

der Schulchan Aruch von ת"ח spricht, er in erster Linie an die Rabbiner denkt, שתורתם אומנתם, deren Lebensaufgabe im Lernen und Lehren der Thora besteht. „Es ist aber eine Sünde, Thoragelehrte zu verachten oder sie zu hassen, und jeder, der die Weisen verachtet, hat keinen Anteil an der künftigen Welt, und auf ihn ist anzuwenden der Satz: Das Wort Gottes hat er verachtet". Es steht aber noch ein anderer Satz im Schulchan Aruch: „Ein Thoragelehrter, der es leicht nimmt mit den Mizwoth und keine Gottesfurcht hat, ist wie ein gewöhnlicher Laie zu betrachten". Welcher von beiden Sätzen auf den allgemeinen Rabbinerverband anwendbar ist, geben wir „der zu bildenden gemischten Kommission" (unter die u. a. auch Nobel-Frankfurt gemischt ist) zur Erwägung anheim.

Notizen.

Der „konservative Gemeinderabbiner", richtiger: der konservative Rabbiner der Reformgemeinde in Frankfurt a. M., hat den Genuss der Hülsenfrüchte an den Feiertagen erlaubt. Es ist dies derselbe Rabbiner, der Frankfurt über den Kopf der Religionsgesellschaft mit einem Eruw beglückt hat.

Hierzu ist folgendes zu sagen:

Das Verhalten des konservativen Gemeinderabbiners wächst sich mehr und mehr zu einer religiösen Gefahr aus. Statt seine Kraft daran zu setzen, den Reformen innerhalb seiner Gemeinde entgegenzutreten und die Liberalen für seine Anschauung zu gewinnen, wendet er sich mehr und mehr denen zu, die ihn nicht nötig haben, und sucht ihnen die Berechtigung seines Daseins durch religiöse Erleichterungen darzutun, die von dem Führer der orthodoxen Gemeinde nicht zu haben sind.

Die Religionsgesellschaft, als berufene Trägerin der religiösen Wahrheit, ist demgegenüber natürlich vollkommen konkurrenzunfähig. So schmerzlich es ihr sein muss, wenn sie die allenthalben vorhandene Lauheit, Unwissenheit, Bequemlichkeit, Magenfreude durch den konservativen Gemeinderabbiner gestützt sieht, und so unangenehm sie von dem Mangel an Takt berührt wird, dem sich ihr Haupt seitens des als talmudische Autorität in der Diaspora bis zur Stunde noch unentdeckten konservativen Gemeinderabbiners ausgesetzt weiss: so darf sie sich dennoch der zuversichtlichen Hoffnung hingeben, dass ihre Mitglieder mehr und mehr die völlige Unhaltbarkeit einer gleichzeitigen Zugehörigkeit zur Reformgemeinde einsehen werden, deren konservativer Rabbiner sei, solange er noch der Ihre ist, unausgesetzt vor die übelsten religiösen Konflikte stellt. Nachdem der konservative Gemeinderabbiner sich offenbar als „Ortsrabbiner" blutig ernst nimmt, bleibt eben nichts übrig als auszuwandern. Ist diese Auswanderung erst einmal ganz vollzogen, werden seine religiösen Entscheidungen ihre wahre Adressaten ereilen: nämlich all die, so auch ohne Eruw trugen, und all die, so auch ohne Erlaubnis Hülsenfrüchte essen.



Jahrgang 4. Heft 4.

Zwanzig Jahre Zionismus.

Es sind jetzt zwanzig Jahre her, dass Herzl seinen „Judenstaat" erscheinen liess. Uns allen, die wir damals die zionistische Bewegung mit der ganzen frischen Schwungkraft ihres ersten Elans auf uns wirken liessen, steht noch deutlich die faszinierende Gewalt vor Augen, mit welcher der Zionismus auch weite Kreise der Orthodoxie in seinen Bann zu zwingen wusste. Es lag damals viel Messianisches, Sabbathai Zwi-Mässiges in der Luft. Insbesondere die Jugend mit ihrem dem Lockruf alles Neuen, Umstürzlerischen stets offenen, aufnahmebereiten Sinn, sie war's vor allem, die mit leuchtenden Augen und glühenden Wangen das Mysterium der neuen Bewegung wie ein süsses, berauschendes Gift in sich hineinschlürfte. Aber auch reifere Menschen konnten dem Zauber des jungen Zionismus nicht widerstehen. Wir erinnern blos an den begeisterten Artikel, den zur Zeit des ersten Zionistenkongresses Herr Rabbiner Dr. Cohn in Basel über den Zionismus im „Israelit" veröffentlichte. Es hat damals nicht viel gefehlt, und es wären in das zionistische Lager, von dem verführerischen Glanze der zionistischen Idee, wie die Mücken von Lichte, angezogen,

Tausende hinübergetreten auch aus den Kreise der orthodoxen Judenheit, wenn diese nicht doch in ihrer überwiegenden Mehrheit der Gewissensstimme der Überlegung schliesslich den Vorrang eingeräumt hätte vor den Reizen eines zwar berauschend schönen, aber innerlich doch sehr widerspruchsvollen und darum letzten Endes haltlosen unjüdischen Programms.

In zwanzig Jahren kann sehr viel passieren. Da kann eine Schwungkraft lahm, können leuchtende Augen stumpf, glühende Wangen kalt werden und begeisterte Israelit-Artikel auf das Niveau ihres — zur Zeit allerdings nicht ganz unbeträchtlichen — Papierwertes sinken. In zwanzig Jahren können sich Alterserscheinungen anmelden, die auch dem ehemals frischesten Organismus das langsame, aber sichere Nahen seines allmählichen Welkens und Sterbens signalisieren.

Leidet auch der Zionismus schon an Herzverkalkung? Beinahe könnte man's glauben, wenn man im „Jüdischen Nationalkalender auf das Jahr 5677 (1916—1917) 2. Jahrgang, herausgegeben von Otto Abeles und Ludwig Bató, Wien 1916, Verlag „Jüdische Zeitung" blättert. Es ist immer wieder dasselbe. Ein Bild „Heimatlos" mit unsäglich traurigen Judengesichtern, bei deren Anblick man unverzüglich das Baseler Programm acceptieren muss, ein Bild, das man in diesen zwanzig Jahren so häufig und in so zahlreichen Variationen zu sehen bekam, dass man den herzlosen Ausspruch riskieren möchte, der Zionismus kokettiere förmlich mit dem ewigen, unausschöpfbaren Judenleid. Dann der Herzlkultus, dieses schwärmerische Sichversenken in die Herzlpsyche in seine Verwandlung aus einem Wiener Feuilletonisten in einen Volksführer und Volksbefreier, ist das nicht alles schon ein wenig altbacken und abgeschmackt, zumal in einer Zeit, die ganze Weltreiche durcheinanderwirbelt und den Blick des Zeitbetrachters an ungeahnte Dimensionen gewöhnt! Das Kleine ist heute viel kleiner und kleinlicher geworden als ehedem, wo ein Zionistenkongress sich so wichtig vorkommen konnte, dass er faktisch die Pyramiden auf sich herunterschauen sah. Haben die Herren ihren Traum noch immer nicht ausgeträumt? Vor dem August 1914 sah auch die jüdische Masse die Weltpolitik anders als heute an. Da

mals konnte man sich noch in die Lebensfähigkeit eines nach europäischem Muster geschaffenen Judenstaates hineinträumen. Was ist von diesen Phantasien heute übrig geblieben? Was wäre das für eine armselige, lächerliche Rolle, die einem Judenstaat innerhalb der heutigen Weltpolitik zu spielen vorbehalten wäre? Ist das Vorbild Serbiens, Montenegros, Rumäniens und Griechenlands so verlockend, um ihnen ein neues staatliches Zwerggebilde anzureihen? Trotz aller phantastischen Ausmalungen einer Verwirklichung der zionistischen Idee — die bei allem Abbau, der an ihr in diesen zwanzig Jahren progressiv vollzogen wurde, doch nach wie vor unter der Suggestion des Judenstaatsgedankens steht — wäreder Judenstaat, so wie ihn Herzl sah, selbst im glücklichsten Falle nichts anders als eine Übersetzung der Balkangeschichte ins Hebräische. Denn sieht man Israel, so wie es heute ist und so wie es einmal war, aus modernem Auge, d. h. losgelöst von allem religiösen, prophetischen und messianischen Zubehör, so müss es auch gestattet sein, das kommende Israel in gleichem Lichte zu schauen und zu werten. Lehnt man die besondere, providentielle, in Gott ruhende und aus Gott zu verstehende Rolle ab, die nach den heiligen Urkunden das gewesene Israel spielte, dann geht es auch nicht an, das kommende Israel in die Gefühlsglut prophetischer Verzückungen zu tauchen und von einer besonderen Mission des jüdischen Zwölfmillionenvolkes innerhalb des grossen, unübersehbaren Völkermeeres der Welt zu schwärmen. Sicherlich wohnt dem jüdischen Stamme eine ungeheure Lebenskraft inne. Sein Beitrag zur Weltkultur springt zu deutlich in die Augen, als dass er geleugnet werden könnte. Ist aber damit schon gesagt, dass — vom Standpunkte der profanen Historie gesehen — ein selbständiges Israel das gleiche sein und leisten würde? Ein tüchtiger Kommis, der im Gefühl seiner Tüchtigkeit nach Selbstständigkeit strebt, erweist sich später nicht immer auch als ein tüchtiger Prinzipal.

Ein Blick in den erwähnten Nationalkalender belehrt uns, dass namhafte Vertreter des zionistischen Gedankens auch im Zeitalter des Weltkrieges frohgemut die alten ausgefahrenen Geleise weiterschreiten. Der Weltkrieg ist ziemlich spurlos an die-

sen Herren vorbeigegangen. Ja, eine ganz beträchtliche Zahl unter ihnen scheint sogar mit der Entwicklung des Zionismus aus der Zeit seiner utopischen Anfänge bis in die Gegenwart, wo er sich viel kühler und rechnerischer giebt als in den Tagen Herzels, so wenig zufrieden zu sein, dass sie einer energischen Zurückentwicklung zum Herzlschen Hochfluge das Wort reden. So erhebt im Nationalkalender Nachum Goldmann geradezu den Ruf „Zurück zu Herzl!", und dieser Ruf ist so ungemein charakteristisch für den gegenwärtigen Stand des Zionismus nach Abschluss einer zwanzigjährigen Entwicklung, dass wir es uns nicht versagen können, auf diesen Ruf einmal etwas genauer hinzuhorchen.

Am Schluss des Goldmannschen Aufsatzes werden seine Gedanken kurz resumiert:

„Das Wesen des Zionismus, wie ihn Herzl geschaffen hat, wird durch drei Gedanken bestimmt: sein Ziel ist die Lösung der Judenfrage, sein Mittel dazu die Schaffung einer jüdischen Heimstätte in Palästina, sein Organ: die politische zionistische Organisation. Jeder dieser drei Gedanken enthält prinzipielle Grenzsetzungen: aus dem ersten ergibt sich die Ablehnung des Achad-Haamismus als des Versuchs zur Lösung der kulturellen, geistigen Judentumsfrage gegenüber der zionistischen Lösung der konkreten Judenfrage, sowie eine Ablehnung der Versuche zur Lösung der individuellen Judenfrage im Galuth vor derjenigen der kollektiven in Palästina. Aus dem zweiten Grundgedanken folgt die Verneinung aller Forderungen einer geistigen, kulturellen und religiösen Wiedergeburt des jüdischen Volkes im Galuth vor seiner politisch-konkreten Erneuerung in Palästina, folgt weiterhin die prinzipielle Ablehnung alles spezifisch Galuth-Jüdischen, das nur die Bedeutung und den Wert eines Surrogats haben kann. Der dritte Grundgedanke endlich bestimmt den politischen Charakter unserer Bewegung und fordert die Abwehr aller Bestrebungen, sie zu einer geistigen, Weltanschauung und Lebensführung ihrer Anhänger regulierenden Sekte zu machen. Alle Abgrenzungen, die diese drei konstitutiven Gedanken des Zionicmus enthalten, haben wir in den letzten Jahren überschritten und damit die Reinheit und Wesensart der Bewegung gefährdet. All diesen Wesenstrübungen des wahren zionistischen Gedankens gegenüber gilt heute der Ruf: „Zurück zu Herzl!", als der dauernden lebendigen Verkörperung des wahren, reinen und allein möglichen Zionismus."

Wie alle politischen Bewegungen musste auch der Zionismus von Anbeginn seines Daseins auf eine handliche, zugkräftige Formel seines Willens und Strebens bedacht sein. Diese Formel fand er in der Lösung der Judenfrage. Unter Judenfrage haben wir

aber nach Goldmann nur die konkrete, materielle Not des jüdische Schicksals, nur die Not des Judenvolkes, nicht jedoch die Not des Judentums, der jüdischen Kultur zu verstehen. Diese geistige Not kommt erst in zweiter Linie. Zu allererst muss für bessere materielle Daseinsbedingungen gesorgt werden, muss die „Anormalität und Tragik" des jüdischen Schicksals beseitigt werden, denn solange das Volk nicht frei leben und sich entfalten kann, „kann es auch nicht seine Kultur frei und ungehemmt schaffen". Näher betrachtet und frei gemacht von allem stilistischen Drum und Dran ist das eigentlich nichts zionistisches, sondern ein uralter jüdischer Gedanke, den unsere alten jüdischen Weisen in die volkstümliche Form gebracht haben: אם אין קמח אין תורה, ohne Mehl kein Thora. Das Neujüdische daran ist blos die Ausweitung des „Mehl"-Begriffs und die Aushöhlung des Thora-Begriffs. Mit blossem „Mehl" begnügt sich der Zionismus nicht. Durch Beschaffung von Mehl für das jüdische Volk wäre doch nicht die Anormalität und Tragik seines Schicksals beseitigt. Denn auch dann, wenn Jeder in Israel seine ausreichende פרנסה hatte, wären ja noch die „Daseinsbedingungen" nicht getilgt, „die unsere freie Entwicklung als Volk unmöglich machen". Wir müssen uns unbedingt als „Volk" konstituieren, und solange das nicht gelingt, dürfen wir uns nicht glücklich fühlen. Es steckt viel Materialismus in dieser zionistischen Denkweise, indem sie die nationale Hochspannung, die seit hundert Jahren über Europa liegt, dazu benützt, um auch in jüdischen Kreisen die nationale Begehrlichkeit zu reizen. Dabei merkt er nicht einmal, wie er mit dieser Nationalisierung des jüdischen Denkens die ursprüngliche Wesensart desselben zerstört. Denn es müsste doch wohl erst einmal nachgewiesen werden, ob denn diese ganze Unterstellung auch des persönlichen Lebens unter den alles beherrschenden Gedanken des Nationalismus sich mit der jüdischen Gedankenwelt verträgt. Unterscheiden wir uns in der ganzen Struktur unseres Denkens und Fühlens von der Umwelt — und gerade der Zionismus wird doch zu allererst nicht umhin können, im jüdischen Volkscharakter die unterscheidenden Merkmale besonders scharf herauszustellen — warum sollte das Judentum nicht, wie so vieles andere, auch die

centrale Stellung des Nationalismus als unvereinbar mit den Grundlagen der „jüdischen Kultur" ablehnen dürfen? Hier hilft sich nun der Zionismus kurzerhand damit, dass er sich einen neuen, zionistischen Begriff der jüdischen Kultur konstruiert. Mit seiner jüdischen Kultur freilich harmoniert gar trefflich der von ihm geschaffene Begriff des jüdischen Nationalismus. Beides hat er ja der Umwelt abgelauscht, von der er sich gleichwohl als ein selbständiges Gebilde loslösen möchte. Und wie es in der grossen Welt keine eigentümliche Volkskultur giebt ohne das konkrete Fundament einer nationalen Existenz, so kann auch im jüdischen Volke eine „geistige jüdische Kulturfrage" nur eine Folge der „konkreten Judenfrage" sein. Zwanzig Jahre Zionismus haben nicht genügt, um den Zionismus von der erdrückenden Fälle assimilatorischer Elemente, die ihm nicht weniger als dem jüdischen Liberalismus anhaften, zu befreien. Noch heute sind seine grundlegenden Gedanken Assimilation in schönster Reinkultur.

Gibt man zu, dass vor allem die materielle Judenfrage gelöst sein muss, bevor man sich an die geistige heranwagen kann, so folgt daraus die Ablehnung des Achad-Haamismus. „Denn als praktischer Versuch zum Aufbau der jüdischen Zukunft neben und gegen den Zionismus gesetzt, bedeutet der Achad-Haamismus nichts anderes als die Behauptung, ausser der konkreten Judenfrage gebe es eine gesonderte geistige Judenfrage; diese sei die weitaus wichtigere, ihre Lösung die dringlichere (und allein mögliche); darum nicht konkrete, national-politische Heimstätte, sondern geistiges Zentrum in Palästina."

Wir gestehen, dieser abgelehnte Achad-Haamismus seht der geistigen Art des alten Judentums viel näher als der officielle Zionismus. Dieses energische Betonen des geistigen Moments selbst auf Kosten der materiellen Interessen, ist relativ viel jüdischer, als die einseitige Herausstreichung der politischen Tendenzen der zionistischen Bewegung. Achad-Haam will vor allen Dingen eine innere Erneuerung des jüdischen Volkes. Sieht man davon ab, was er sich unter dieser Renaissance vorstellt, so kann man dieser Forderung auch vom Standpunkte des überlieferten Judentums durchaus beipflichten. Die Methode, die er vorschlägt, ist jüdisch

und richtig, auch wenn der Inhalt seiner Forderung von den Grundlagen der Thora sich ebensoweit wie der officielle Zionismus entfernt. Achad-Haam ist mit den Verstiegenheiten der zionistischen Politik und den Unwahrheiten der zionistischen Gedankenwelt in seinen Schriften gar scharf ins Gericht gegangen, und zwar schon zu einer Zeit, als die zionistische Sirenenmusik noch neu und auf weite Kreise voll berauschender Wirkung war. Schon die ersten Zionistenkongresse mussten eine scharfe Kritik Achad-Haams über sich ergehen lassen, und vielleicht von keiner Seite ist jemals die unhaltbare, weil innerlich widerspruchsvolle Stellung des Misrachi innerhalb der zionistischen Organisation so treffend beleuchtet worden, wie von Achad-Haam. Ueber die seltsamen Ambitionen orthodoxer Zionisten, innerhalb der zionistischen Organisation das alte, überlieferte Judentum, Thora und Mizwoth zum alles beherrschenden Mittelpunkt zu machen, hat sich Achad-Haam schon im Jahre 1902 mit solch zwingender Schärfe und prachtvoller Offenheit ausgesprochen, dass wir den wichtigsten Teil seines damaligen Votums im Wortlaut hierhersetzen möchten. In einem Vortrage, den er damals in einer Versammlung der russischen Zionisten über die sogenannte Kulturfrage hielt und der im 2. Bande der Sammelschrift „Am Scheidewege“ auf S. 105ff. abgedruckt ist, sprach er sich über die orthodoxen Zionisten mit folgenden Worten aus:

„Man kann nicht zweien Herren dienen. Stehen ihnen die Interessen der orthodoxen Partei näher, als das allgemeine nationale Ziel, dann wäre es für sie ratsamer, sich völlig von den freidenkenden Zionisten abzuschliessen, wie dies die anderen Orthodoxen tun. Diese letzteren haben das eine für sich, dass sie in allen ihren Taten von Anfang bis zu Ende einem festen Grundsatze folgen, ohne Konzessionen und innere Widersprüche. Sie sehen in allen Andersdenkenden Abtrünnige und sind darum unter keinen Umständen zu bewegen, mit diesen Verrätern gemeinsame Sache zu machen. „Ihr habt nicht das Recht, mit uns am Bau des Heiligtums mitzuarbeiten!“. Immer wieder rufen sie uns das zu, was unsere Väter den „Feinden Judas“ zur Antwort gaben; mit dem Unterschiede aber, dass unsere Ahnen, die ihre Feinde von sich stiessen, selbst Hand ans Werk legten, sie aber müssig die Hände in den Schoss legen und wünschen, dass lieber gar nicht gebaut werde, als dass die Ketzer den Bau errichten. Aus dieser ihrer Anschauung heraus ist es begreiflich und erforderlich, dass sie mit aller Kraft auch gegen die Mitarbeit der Freidenkenden am nationalen Erziehungswerk kämpfen, auch wenn sie nicht

ihre Kreise stören und mit ihrer Arbeit nur das eine Ziel verfolgen, jüdischen Geist in die modernen Schulen zu tragen, denen dieser jetzt völlig fehlt. Ist es jenen Fanatikern ja lieber, dass diese vom Körper „halb gelösten Glieder" verdorren und jeden Zusammenhang mit dem Volke selbst verlieren, um ihm auf seiner „heiligen Bahn" nicht hinderlich zu sein, als dass ein neuer Geist, ein „halbes Judentum" sie neu belebe, wieder fest mit dem Körper verbinde und dadurch ihnen die Möglichkeit gebe, den Körper mit ihrem Geiste zu verseuchen. . . . . . All dies ist wohl verständlich und geht notwendig aus ihrer Grundanschauung hervor. Die Orthodoxen aber im zionistischen Lager, die keinen Anstoss daran nehmen, brüderlich mit Leuten zusammenzuarbeiten, die in ihren religiösen Anschauungen anderer Ansicht sind — geben ja damit gleichsam offen zu, dass auch solche Männer zu unserem Volke gehören und ihre Arbeit diesem erwünscht und von Nutzen sei. Und räumen jene Orthodoxen die Berechtigung einer solchen nationalen Partei in der Gegenwart ein, wie wollen sie diese Berechtigung für die Zukunft negieren, mit anderen Worten, wie können sie den Nutzen und die Notwendigkeit der modernen nationalen Erziehung bestreiten, deren Ziel es ist, ein „neues Geschlecht im nationalen und modernen Geiste dieser Partei grosszuziehen an Stelle der fremden Bildung, die bisher die Erziehung in den Schulen beherrschte und die Herzen der Söhne unserem Volke abwendig machte? Solche orthodoxe Zionisten — so können wir nun im Stile des genannten Rabbiners sagen — sind gleichfalls Zionisten, aber nicht „logische" Zionisten. Und diese Logik muss man ihnen beibringen, nicht durch allgemeine diplomatische Phrasen, sondern mit klaren, deutlichen Worten, bis sie sich ihrer zwingenden Beweiskraft unterwerfen und wohl oder übel die volle Gleichberechtigung beider Parteien im Werke der nationalen Erziehung anerkennen, jede in dem Kreise, der ihr geistig nahesteht und für ihren Einfluss empfänglich ist. Nur ein solches offenes und unzweideutiges Übereinkommen könnte der Begriffsverwirrung in der Kulturfrage ein Ende bereiten, das Arbeitsgebiet jeder Partei abgrenzen dnd dadurch vielleicht auch die Führer zu der Erkenntnis bringen, dass es ihre Pflicht ist, selbst diese Arbeit überall mit Rücksichtnahme auf die jeweiligen lokalen Bedingungen zu beaufsichtigen, anstatt diesem „gefährlichen" Thema ängstlich aus dem Wege zu gehen und es verschiedenen zur Ohnmacht verurteilten Kommissionen aufzubürden."

Sieht man von den unvermeidlichen Seitenhieben ab, die hier Achad-Haam den „logischen" Orthodoxen appliziert, so wird man wohl kaum treffendere Worte für die innere Unwahrhaftigkeit finden können, an welcher nicht blos der Misrachi, sondern alle mit ihm verwandten Organisationen leiden, und nicht zuletzt fürwahr die sogenannte „Gemeindeorthodoxie" in so manchen jüdischen Gemeinden Deutschlands. Wir wissen wohl, dass wir uns

nicht sehr beliebt machen, wenn wir in der gegenwärtigen Zeit, wo Zentnerlasten von Sorge und Kümmernis auf allen jüdischen Familien ruhen, auf die bekannten Ladenhüter der jüdischen Religionspolitik immer wieder zurückkommen. Sicherlich haben wir heute andere Sorgen als anno 1876. Und etwas muss doch auch im dritten Kriegsjahre vom Burgfrieden übrig bleiben. Gleichwohl glauben wir im Rahmen der Sachlichkeit zu verbleiben, wenn wir bei einem Rückblick auf die zwanzigjährige Geschichte des Zionismus nicht umhin können, einen Seitenblick auch auf die unter dem Namen Gemeindeorthodoxie bekannte orthodoxe Geistesrichtung zu werfen. Das eine hängt mit dem andern zusammen. Wie sich der Misrachi zum Zionismus verhält, so verhält sich die Gemeindeorthodoxie zum liberalen Judentum. Wie der Misrachi durch sein Verbleiben in der zionistischen Organisation bekundet, dass auch die Arbeit von Männern, „die in ihren religiösen Anschauungen anderer Ansicht sind", „erwünscht und von Nutzen sei" und daher — wie Achad-Haam so treffend darlegt — „wohl oder übel die volle Gleichberechtigung beider Parteien" anerkennen muss, wie der Misrachi sich nicht vergewaltigt fühlen darf, wenn ihm der Zionismus „nicht durch allgemeine diplomatische Phrasen, sondern mit klaren, deutlichen Worten" die „Logik" „beibringt" und zwar so energisch, bis er sich ihrer zwingenden Beweiskraft unterwirft und es aufgiebt, *seine* Anschauung zu der alleinherrschenden machen zu wollen, so ist auch die Situation der Gemeindeorthodoxie innerhalb einer liberalen Gemeindeorganisation eine ganz ähnliche, so darf auch *sie* sich nicht beschweren, wenn das liberale Judentum aus ihrem Verhalten zu ihm und ihrem Verbleiben in ihm die logischen Folgerungen zieht. Noch sind unseres Erachtens diese Konsequenzen in ihrer ganzen Schärfe und logisch zwingenden Folgerichtigkeit nicht gezogen werden. Wenn aber nicht alle Zeichen trügen, so wird man nach dem Kriege auch auf dem Gebiete der jüdischen Religionspolitik gar manche Neuorientierungen erleben, die auch denjenigen unter uns sehr wenig erwünscht sein werden, die sie durch ihre mangelhafte Logik vorbereitet und ermöglicht haben. Mehr als einmal ist auch im „Israelit" von dem nach dem Kriege zu erwartenden Kampf um und

gegen die seit Jahr und Tag geplante Organisation der jüdischen Gemeinden die Rede gewesen. Bei diesen Kassandrarufen wird aber in höchst unlogischer Weise gewöhnlich die Schuld derjenigen unter uns übersehen, die durch ihr religionspolitisches Verhalten die Gefahr jener Gesamtorganisation erst zu einer wahrhaft bedrohlichen gestalten. Denn was könnten wir denn der Gegenseite erwidern, wenn sie etwa folgendes zu uns spräche: Wir verstehen euch nicht. Ihr werdet doch wohl selber nicht gut bestreiten können, dass im Zeitalter der Organisation, dass in einer Zeit, wo das isolirte Deutschland nur dank seiner Organisation sich des Ansturms seiner Feinde erwehren konnte, kein Gebilde des öffentlichen Rechts lebensfähig sein kann, wenn es seine Organisirbarkeit nicht erweist. Nur im Zustande der Organisirtheit, nur dann, wenn das deutsche Judentum gleich den andern Konfessionen eine verhandlungsfähige Einheit ist, wird es die ihm gebührende Beachtung und Berücksichtigung im Staate finden. Über eine innerlich entzweite, zersplitterte Judenschaft wird Deutschland immer zur Tagesordnung übergehen. Nur dann, wenn sich die deutschen Juden zu einer geschlossenen, abgerundeten, organisirten Gemeinschaft konstituiren werden, können sie hoffen, dass die nach dem Kriege zu erwartende Neuorientierung auch für sie zu einem Quell des Segens werde. Aus religiösen Gründen seid ihr Gegner der Organisation? Das glaubt ihr doch selbst nicht. Was in den jüdischen Gemeinden recht und billig ist, das kann doch auch in einer Organisation von Gemeinden nicht zu verdammen sein. Wie nehmet ihr euch in Acht, die religiöse Integrität der sogenannten Gemeindeorthodoxie nicht anzutasten! Mit dieser Anerkennung der Gemeindeorthodoxie als religiöse Volljuden gebt ihr doch selber zu, dass vom Standpukte der jüdischen Religion es vollkommen gleichgültig ist, wie sich Jemand religionspolitisch verhält und betätigt. Duldet ihr den Standpunkt der Gemeindeorthodoxie, dann müsset ihr auch das Streben nach einer Gesamtorganisation tolerieren.

Wir könnten auf eine derartige Interpellation wohl kaum etwas stichhaltiges antworten, wir müssten vielmehr aufrichtig zugeben, dass in der Tat nicht einzusehen ist, wo im Bereich des

religiösen Denkens die Grenzen zwischen Toleranz und Selbstenthauptung liegen. Wir kehren nach dieser kurzen Abschweifung zu unserem Thema zurück.

Neben der Ablehnung des Achad-Haamismus (zionistische Wortbildungen sind mehr gewagt als geschmackvoll) ergiebt sich aus dem Grundgedanken des Zionismus nach Goldmann noch eine andere Konsequenz: „Ebenso wie wir soeben diese Frage gegen die geistige Judentumsfrage abgrenzten, so müssen wir nun die Grenze gegen die individuelle seelische Judenfrage ziehen. Der Zionismus will die kollektive nationale Judenfrage lösen, nicht das persönliche jüdische Individualitätsproblem". Man kann diese grossen, schwerfälligen Wortmünzen auch in handliches Kleingeld zerlegen. Man braucht weder von individuell und kollektiv noch von Problem und Individualität zu reden. (Vor Jahren annoncirte einmal ein Rabbiner: Für die rituelle Brauchbarkeit dieses Artikels verbürge ich mich mit meiner Individualität. Was sollen die grossen Worte?) Man kann auch einfach so sagen: die Juden fühlen sich im Golus nicht sehr behaglich. Auch dort, wo es ihnen äusserlich gut geht, sind sie innerlich nicht so glücklich, wie es wohl scheinen mag. Das kommt daher, lehrt der Zionismus, weil z. B. die deutschen Juden sich zugleich als Juden und als Deutsche fühlen und fühlen müssen. Sie müssen in sich nationale Verschiedenheiten ausgleichen, und dieser mehr oder weniger gewaltsame Ausgleich verursacht seelische Verdauungsbeschwerden. Was wir hier etwas robust aber doch, wie wir glauben, hinlänglich klar seelische Verdauungsbeschwerden nennen, dafür hat Goldmann eine ganze Schaar der hochtrabendsten Worte auf Lager. Neben Individualitätsproblem spricht er auch von der „Dualität des Golusdaseins", von der „Lebenszweiheit" u. dgl. Es läuft aber alles wirklich auf dasselbe hinaus. Eine Erlösung von dieser leidigen Lebenszweiheit und dieser unerträglichen Golusdualität ist für den Einzelnen im Golus nicht denkbar. Der Zionismus will und kann den Einzelnen nicht von diesem inneren Zwiespalt erlösen. Im Gegenteil. „Zionistwerden heisst das jüdische Individualitätsproblem in seiner ganzen Schärfe und Tiefe erkennen, heisst sich seines jüdischen Wesenselementes ganz bewusst zu werden, ohne

sich doch des anderen — europäischen — entäussern zu können, und bedeutet so eine Verschärfung und Vertiefung des Problems". Wer sich also einbildet, dass ihn der Zionismus, wenn er Zionist wird, von seinen Beschwerden befreien werde, der kann was schönes erleben, die Beschwerden werden noch grösser. Erst dann, wenn der Zionismus die nationale, oder, wie man zur Abwechslung auch sagen kann, die kollektive Judenfrage gelöst haben wird, erst dann, wenn er das gesamte jüdische Volk „aus dem Galuth durch radikale Wandlung seiner Daseinsbedingungen" erlöst haben wird, erst dann wird er sich damit auch zugleich als das ersehnte geistige Glaubersalz erweisen, welches den Einzelnen in Israel von seinen seelischen Verdauungsbeschwerden befreit.

Auch der Zionismus hat, wie wir sehen, im Weltkrieg nichts gelernt und nichts vergessen. Hartnäckig hält er nach wie vor an dem Gedanken fest, dass nur die radikale Umwälzung der Daseinsbedingungen des jüdischen Volkes den Einzelnen von seinem Galuth-Leid befreien kann. Der Zionismus operiert hier wiederum mit uralten Vorstellungen, die er mit einem neuen Inhalt erfüllt hat. Beides ist wahr: das Vorhandensein eines Galuthleides sowohl als auch die Unmöglichkeit einer anderen Lösung der Judenfrage als auf dem radikalen Wege einer völligen Umgestaltung des jüdischen Volkslebens. Es fragt sich nur auch hier, was unter beidem gedacht wird. Wir bestreiten entschieden, dass das jüdische Individualitätsproblem des modernen Zionismus identisch ist mit dem historischen Galuth-Leid des jüdischen Volkes. Dieses historische Leid war niemals wehleidig. Es hatte mit dem Gefühl eines persönlichen Unbefriedigtseins nichts zu tun. Es war ein kollektives Leid. Wie anders wären die Vorschriften des jüdischen Religionsgesetzes über die Trauer um Zions Fall zu verstehen. Sich persönlich unbehaglich und unglücklich zu fühlen, das braucht nicht erst ausdrücklich anbefohlen zu werden. Wohl aber muss der Einzelne gewarnt werden, niemals an den fragmentarischen Zustand des Lebens der Gesamtheit zu vergessen. Die religiösen Vorschriften über das Verhalten an den Gedenktagen der nationalen Katastrophe des jüdischen Volkes und über das Verpflanzen der jüdischen Nationaltrauer in die Stimmungen des ganzen Jahres und

insbesondere das Wachhalten der Erinnerung an die „Trauernden Zions und Jerusalems“ bei heiteren und traurigen Anlässen des jüdischen Familienlebens: das alles wäre ja vollkommen sinnlos, wenn das jüdische Religionsgesetz nicht voraussetzen würde, dass einmal Zeiten und Menschen kommen werden, die unter Daseinsbedingungen leben werden, die den persönlichen Schmerz über das Aufhören der jüdischen Nationalität zu tilgen vermöchten. und die daher, um sie vor dem Untergehen im Gegenwartsleben zu bewahren, im Zusammenhang mit der Vergangenheit und Zukunft ihres Volkes erhalten werden müssen. Wäre im Galuth die Assimilation nicht ein durchaus natürlicher und begreiflicher Vorgang, dann bedürfte es keiner Gedenkfeier am 9. Ab, um das noch immerwährende Fortbestehen des Galuth zu verkünden. Wir sind darum überzeugt, dass die Grössen der jüdischen Geschichte für diese ganze moderne zionistische Gefühlsweise nicht das mindeste Verständnis hätten, d. h. niemals begreifen würden, mit welchem Rechte das zionistische Individualitätsproblem als das geschichtliche Galuth-Leid des jüdischen Volkes sich ausgeben kann. Will man uns wirklich einreden, dass zwischen der Art, wie Maimonides, Alfasi, Jehuda Halevy das Galuth empfanden und derjenigen, wie Herzl das jüdische Individualitätsproblem in sich entdeckte, auch nur die mindeste Ähnlichkeit vorhanden ist? Die geschichtlichen Galuthjuden fanden sich mit dem Galuth in ihrem persönlichen Empfindungsleben viel gründlicher ab, als uns der Zionismus weismachen will. Im Ghetto war und ist mehr Glück, als die Ghettogeschichten ahnen lassen. Und man kann, ja im Sinne der jüdischen Religion soll man sich sogar ausserhalb des Ghettos ein künstliches Ghetto schaffen, in welches der moderne Galuthjude all sein Jüdisches hineintragen kann, um es gegen Einbruch und Zerstörung zu behüten.

Und wie das Galuth-Leid in der zionistischen Färbung anders ausschaut, als in seiner geschichtlichen Farbe, so stellt sich uns auch die zionistische Methode zur Heilung dieses Leides inhaltlich anders dar, als die durch religiöse Ttadition verheissene. Ganz gewiss wird nur eine radikale Umwälzung aller Daseinsbedingungen des jüdischen Volkes die Judenfrage aus der Welt schaffen können.

Es kommt nur ganz darauf an, was man sich unter dieser Umwälzung vorstellt. Wir können den Gegenzatz, in welchen sich der Zionismus hier zur überlieferten Anschauung stellt, nicht besser wiedergeben als mit den Worten, die wir in anderem Zusammenhang, in unserem Aufsatz „Der Moschiach und seine Zeit", (2. Jahrgang S. 296f.) ausgesprochen haben: „. . . . Ebensowenig sind wir berechtigt, die Organisation der jüdischen Gesamtheit, wie sie einst bestand und zur Zeit mit besonderer Wärme ersehnt wird, etwa auf Grund unserer heutigen politischen Einsicht und unseres heutigen politischen Könnens uns auszumalen. Auch die von uns ersehnte Organisation des כלל ישראל wird nur als eine lediglich durch Moschiachs Kraft gewirkte Reorganisation des Alten und nur Hand in Hand mit der Verwirklichung der übrigen Punkte seines Programms möglich und auf die Dauer lebensfähig sein. Nationalismus, Organisation, religiöse Renaissance: solange wir sie als Schlagworte des jüdischen Modernismus empfinden, solange sind wir nicht reif genug, um das Wunder des Moschiach zu erleben . . . . Die Wiedereinsetzung der ganzen Thora und die nationale Organisation der jüdischen Diaspora ist der schwierigste Teil seiner Aufgabe, deren restlose Lösung erst seine Beglaubigung als der wahrhafte Moschiach bedingt. Daran lässt sich nun leicht ermessen, in welch verkehrten Vorstellungen über das unter den heutigen Zeitläuften für das Judentum Erlangbare zahlreiche Zeitgenossen, die sich als gute Realpolitiker dünken, befangen sind. An die Bekehrung der gesamten Judenheit zur schriftlichen und mündlichen Lehre würde sich kein noch so unternehmungslustiger Zionist heranwagen, obwohl die alleinige Lösung dieser Aufgabe noch nicht einmal zum vermutlichen Moschiach legitimiert. Die Nationalisierung Israels dagegen, eine Aufgabe, an der sich der wahrhafte Moschiach bemüht, hat den zionistischen Wagemut schon zu den überheblichsten Projekten entflammt". —

So gross auf der einen Seite der zionistische Wagemut ist, so gross ist auf der aneern Seite die zionistische Feigheit. Denn was ist es anders als Feigheit, jede Möglichkeit einer „geistig-kulturellen Erneuerung des Volkes im Galuth" zu verneinen? „Der Palästinagedanke des Zionismus, konsequent zu Ende gedacht,

spricht die restlose und bedingungslose Galuthverneinung aus: er besagt, dass wir Juden im Galuth niemals als Volk werden frei und natürlich leben, niemals unsere Kultur frei und ungehemmt werden fortentwickeln können. Er betrachtet somit die Errichtung der konkreten, politischen Heimstätte in Palästina als die unerlässliche Voraussetzung aller kulturellen, geistigen und religiösen Wiedergeburt des Volkes.“ Wir sollen also das Galuth verneinen. Feig und kleinmütig sollen wir jede Hoffnung aufgeben, dass wir im Galuth irgend etwas Gescheidtes ausrichten können. Unsere Flügel sind im Galuth lahm. Merkt der Zionismus nicht, wie er mit einer solchen Negation des Galuth zugleich die ganze bisherige Galuthgeschichte mit all den unvergänglichen Grosstaten unserer Galuth-Grössen negiert? Ist nicht der Talmud selbst im gewissen Sinne eine Blüte des Galuth-Judentums? Sind nicht gerade aus der Not des Galuth die wunderbaren Kräfte des jüdischen Geistes hervorgebrochen? Freilich werden wir mit Goldmann eine „Wiedergeburt des schöpferischen religiösen Genius unseres Volkes“ im Galuth nicht erwarten, aber nur deshalb nicht, weil wir diese Phrase als eine „Negation“ der wichtigsten Grundlage des Judentums, der Göttlichkeit der Thora, empfinden, wohl aber werden wir das Galuth insofern stets bejahen dürfen, als uns unsere heilige Thora mit ihrem unverwelklichen ואף גם זאת auch für die Zeit des Galuth den göttlichen Beistand verbürgt — und der Beistand Gottes im Galuth vollkommen sinnlos wäre, wenn das Leben im Galuth nichts anderes als ein Prozess unaufhaltsamer Selbstvernichtung wäre. Doch was ist dem Zionismus Gott?

„Die andere Konsequenz aus dem zionistischen Palästinagedanken und seiner gedanklichen Grundlage, der Galuthnegation, ist die prinzipielle Ablehnung aller gegenwärtigen Galuthkultur, soweit sie in ihrem Wesen den Stempel des Galuth trägt, also in erster Reihe der jiddischen Sprache und Literatur.“ Praktisch tritt der Zionismus in den Kämpfen des Ostjudentums allerdings für das Jiddische ein, weil in der Wirklichkeit des Alltags ein Surrogat besser ist als nichts, weil besonders im nationalen Leben des Galuthjudentums die meisten seiner volkserhaltenden Faktoren solche Surrogate sind, weil — kurz gesagt, Jiddisch jüdischer ist

als Russisch oder Polnisch. Aber aus diesem rein praktischen Gesichtspunkte die Konsequenz ziehen — wie es von zionistischer Seite jüngst geschen ist — das Jiddische sei dem Hebräischen gleichzusetzen — zwei Zweige desselben nationalen Organismus — heisst praktischen Kompromissen zuliebe die Reinheit unserer Theorie trüben, heisst antizionistische Gedankengänge in den Zionismus hineintragen." Wir haben bereits an anderer Stelle, in unserem Aufsatz über „das Hebräische" nachgewiesen, dass die zionistische Intoleranz gegen das Nichthebräische durchaus nicht dem Geiste des jüdischen Religionsgesetzes entspricht. Man kann im Sinne der Thora ein Volljude sein, auch wenn man nicht den ganzen Tag hebräisch spricht und man verliert das Recht der Zugehörigkeit zur jüdischen Bekenntnisgemeinschaft, auch wenn man seine כפירה und sein אפיקורסות in noch so klassischem Hebräisch zum Ausdruck bringt. Dieser zionistische Fanatismus fürs Hebräische gehört mit zu den Symptomen der zionistischen Assimilation. Auf der ganzen Linie soll die Nationalisierung Israels nach europäischem Vorbilde durchgeführt werden. Zum jüdischen Land, zur jüdischen Kultur gehört naturgemäss die jüdische Sprache, und da das Jiddisch nun einmal im Galuth erwachsen ist, darf es nicht in das Land der zionistischen Zukunftsträume verpflanzt werden. Haben aber die Zionisten einmal ernstlich bedacht, wie gerade dieses Jiddisch ihr Dogma von der Galuthnegation eigentlich über den Haufen wirft? Dieses Jiddisch wäre doch fürwahr mit dem ganzen Zauber seiner mittelhochdeutsch-jüdischen Romantik nicht möglich geworden, wenn das jüdische Volk nicht auf eine ganz natürliche Weise mit seiner deutschen Umwelt zusammengewachsen wäre. Wer gibt dem Zionismus das Recht, heute dieses Zusammenwachsen als einen unnatürlichen Vorgang zu kennzeichnen? Wäre es Unnatur, dann müssten wir's doch vor allen Dingen selber als Unnatur empfinden, was aber doch wirklich keineswegs der Fall ist. Wir fühlen uns im Deutschen nun einmal viel heimischer als im Hebräischen. Das liegt nicht daran, weil wir das Deutsche besser beherrschen als das Hebräische. Nein, auch wer ein klassisches Hebräisch schreibt und spricht, wird, wenn er auch deutsch reden und schreiben kann, als gläubiger Jude sich im Deutschen viel ungezwungener fühlen

als im Hebräischen. Der Grund ist, weil uns das Hebräische immer noch לשון הקודש, die heilige Sprache ist. Man muss schon selber heilig sein, um eine durchgängige Hebraisierung des Gedankens und Wortes nicht als eine Profanisierung zu empfinden. Es wäre wirklich besser, die Zionisten bedienten sich für ihre Gedankengänge eines diesen auch innerlich entsprechenden Idioms, denn es ist wahrhaftig eine Vorspiegelung falscher Tatsachen, eine unheilige Gedankenwelt in das Gewand einer heiligen Sprache zu kleiden.

Dieser zionistische Hebraismus ist aber nicht blos aus formelen Gründen für das Judentum ein Verhängnis. Wir haben in unserer heiligen Schrift ein begrenztes Sprachgut vor uns. Dieser überlieferte Schatz von hebräischen Wörtern und Begriffen ist für uns der Niederschlag des göttlichen Geistes, der in den heiligen Schriften weht. Wir können ohne weiteres annehmen, dass Gedanken und Anschauungen, die sich diesem Sprachgut nicht zwanglos anpassen lassen, nicht jüdisch, nicht göttlich sind. Nun kommt der Zionismus und annektiert die ganze europäische Gedanken- und Gefühlswelt im Namen der jüdischen Nation für das Hebräische. Muss sich da nicht der verhängnisvolle Wahn erzeugen, dass nach dem Vorbilde der Expansion der hebräischen Sprache auch der hebräische Geist befugt ist, die europäische Kultur wahllos in sich einzusaugen? Man muss schon sehr kurzsichtig sein, um die infolge einer durchgängigen Hebraisierung des jüdischen Volkes dem Judentum drohende Infiltrationsgefahr zu unterschätzen. Nicht blos aus praktischen, sondern mehr noch aus prinzipiellen Gründen möge dem jüdischen Volke sein Jiddisch erhalten bleiben.

„Der dritte Grundgedanke endlich bestimmt den politischen Charakter unserer Bewegung und fordert die Abwehr aller Bestrebungen, sie zu einer geistigen, Weltanschauung und Lebensführung ihrer Anhänger regulierenden Sekte zu machen". Es ist nicht überflüssig, den rein politischen, ungeistigen Charakter der zionistischen Bewegung nach zwanzig Jahren energisch zu betonen. Denn — weh über die Entartung! — in den letzten Jahren kam ein Radikalismus auf, „der dem einzelnen Zionisten seine gesamte Weltanschauung und Lebensgestaltung verschreiben will". Dagegen

soll nun Front gemacht werden. Ein Zionist kann persönlich Meinungen und Anschauungen haben, ganz wie sie ihm passen und gefallen. Die Hauptsache ist Anerkennung des Baseler Programms. Alles andere ist Privatsache. Noch genau so wie vor zwanzig Jahren. Ist es wirklich nötig, heute noch einmal auf die tiefe Kluft hinzuweisen, die das überlieferte Judentum vom zionistischen trennt? Muss wirklich immer wieder von neuem erwiesen werden, dass eine Organisation von Juden für jüdische Zwecke. die ihr Programm mit der Ausschaltung der jüdischen Religion aufstellt und zu verwirklichen sucht, sich damit ausserhalb des Judentums stellt? Wir fürchten, wir fürchten, was immer wir heute nach zwanzig Jahren zionistischer Geschichte auch sagen würden, wir würden damit ebensowenig wie damals den Kernpunkt der zionistischen Entartung treffen und vernichten können. Denn wie, aus welchen Motiven wird ein thoratreuer Jude Zionist? Etwa deshalb, weil er das Wesen des Zionismus geprüft und ihn als eine segensreiche Bewegung erkannt hat? Wirklich nicht. Mit Prüfungen und Erkenntnissen giebt er sich nicht viel ab. Er wird Zionist, weil er den zionistischen Schlagwörtern zum Opfer fiel, weil der Zionismus aus der Judennot erwachsen ist und von der Heiligkeit und Weihe des jüdischen Mitleidens ein Schimmer auch auf ihn gefallen ist. Er wird Zionist, weil er sich in irgend einer Form nach Vereinigung mit der grossen Schar der Entfremdeten sehnt, die er nicht abgestossen haben will, solange er sich noch durch letzte, leise Gemeinschaftsfäden mit ihnen verbunden fühlt. Er wird Zionist aus Gedankenlosigkeit, Gutmütigkeit, Sentimentalität. Dagegen lässt sich nur schwer ankämpfen. Heute noch wie vor zwanzig Jahren. — —

Wird sich der Zionismus nach dem Weltkrieg neuorientieren? Wird er sich vor allem zu den Forderungen seiner orthodoxen Glieder und werden diese sich zu ihm in ein neues Verhältnis setzen? Das wird ganz von der Entwicklungsgeschichte der Agudas Jisroel nach dem Kriege abhängen. Die Agudas Jisroel hat sich vor dem Kriege in ihren politischen Methoden als eine sehr gelehrige Schülerin des Zionismus erwiesen. Auch sie war bemüht, ihre Anhänger „auf dem Boden eines Minimalprogramms" und

„nicht wie geistig-kulturelle Strömungen auf dem eines Maximal-programms“ zu einigen. Gelingt es ihr nach dem Kreige, durch Aufstellung eines vollkommen eindeutigen Programms sich als die berufene Organisation des כלל ישראל zu legitimieren, dann muss und wird sie durch die zwingende Gewalt der Wahrheit ihres geistigen Prinzips den konkurrierenden Anspruch der zionistischen Organisation aus dem Felde schlagen. Wird aber auch nach dem Kriege die Agudah-Taktik Spuren zionistischer Herkunft verraten, dann muss und wird aus der Angreifbarkeit der Agudas Jisroel nur der Zionismus profitieren.

R. B.



Einmal ist keinmal.

Dieses Sprüchwort ist gar nicht so dumm wie manche andere, die eine halbe Lüge für eine ganze Wahrheit ausgeben. Einmal ist in der Tat keinmal. Zwar genügt, wenn z. B. ein Mensch den andern mit einem einzigen Revolverschuss niederstreckt oder ein sonstiges Verbrechen begeht, das nicht erst wiederholt zu werden braucht, um eine grausige Untat zu sein, zwar genügt, meinen wir, in solchen Fällen die einmalige Tat und ist hierbei einmal durchaus nicht keinmal, sondern genug und mehr als genug. Gleichwohl dürfen wir dieses Sprüchwort unserem jüdischen Gedankenschatze einverleiben, weil wir darin nichts anderes wiederzuerkennen glauben, als was schon in den Überlegungen unserer Talmudweisen eine Rolle spielt, wenn sie mit der Frage sich befassen, ob תרי זימני חזקה oder תלת זימני חזקה, ob die Gewissheit, dass ein Vorgang ein regelmässig wiederkehrender ist, durch ein zweimaliges oder erst dreimaliges Sichereignen begründet werde, wobei jedenfalls darüber kein Zweifel herrscht, dass ein einmaliges Ereignis zu einer Berechnung seiner wahrscheinlichen Wiederkehr keinen triftigen Anlass bietet, da ein Vorkommnis, das sich nur einmal ereignet, in Bezug auf die Wahrscheinlichkeitsberechnung einer künftigen Wiederholung so betrachtet wird, als ob es sich überhaupt nicht ereignet hätte — da einmal keinmal ist.

Wir wollen aus der Fülle von Beispielen, die wir der Reihe nach behandeln müssten, um auch nur eine einigermassen erschöpfende Darstellung unseres Problems zu bieten — נישואין, מלקיות, וסתות, שור המועד usw. — eines herausgreifen, womit sich der Talmud im Traktat Sanhedrin 81b befasst.

עבר עבירה שיש בה מלקות פעם ראשונה ושניה מלקין אותו ושלישית כונסין אותו לכיפה אבא שאול אומר אף בשלישית מלקין אותו ברביעית כונסין אותו לכיפה מאי לאו דכולי עלמא מלקיות מחזיקות ובפלוגתא דרבי ורשב״ג קמיפלגי לא דכולי עלמא אית להו דרשב״ג והכא בהא קא מיפלגי דמר סבר עבירות מחזיקות ומר סבר מלקיות מחזיקות.

Wer in die Tiefen dieser Talmudstelle vollends eindringen kann, weiss, wie der Talmud über den Begriff des Gewohnheitsverbrechers denkt. Wann wird ein Verbrecher zum Gewohnheitsverbrecher? Wie oft muss er die strafbare Handlung begangen haben, um vor dem Forum der Thora als unverbesserlich zu gelten?

Einmal ist keinmal. Entweder durch Zwei- oder durch Dreimaligkeit wird ein Vorgang zu einem regelmässigen und mit Gewissheit zu erwartenden. So ist es auf anderen Gebieten des Lebens. Gilt diese Berechnung auch für das Gebiet des Strafrechtes?

Dort, wo wir einem natürlichen Vorgang, einer Naturtatsache gegenüberstehen, wird man ohne weiteres die Berechtigung einer Wahrscheinlichkeitsberechnung einer stetigen Wiederkehr zugeben müssen. Man wird es ohne weiteres verstehen, wenn einer Frau, der in zwei- bezw. dreimaliger Ehe zwei bezw. drei Männer starben, von רבי bezw. רשב"ג verboten wird, zum dritten bezw. vierten Male zu heiraten, denn hier wird aus der mangelhaften Kenntnis, die uns Menschen in biologischen Dingen möglich ist, nur eine Konsequenz gezogen, die auch die חזקה-Regel — ebenso wie die regelmässige Aufeinanderfolge von Blitz und Donner — als ein vom Naturschöpfer gesetztes Naturgesetz begreift. Jedoch bei Vorgängen, die sich auf dem Gebiete des freien Menschenwillens, der freien Menschenhandlung abspielen: sollte hier die Proklamierung der חזקה-Regel nicht die Abdankung der menschlichen Willensfreiheit bedeuten? Wie verträgt sich überhaupt die Verhängung einer Todesstrafe mit dem Gedanken, dass kein Mensch so tief sinken kann, dass er jede Möglichkeit einer sittlichen Renaissance verlöre?

Wir möchten uns nicht in der Fülle der hier auftauchenden Probleme verlieren. sondern auf eine Unklarheit hinweisen, über die wir beim Studium obiger Talmudstelle nicht hinauskamen. Raschi z. St. bemerkt: ומר סבר לא הוחזק עד שילקה שלש מלקיות וכיון דלקי על השלישית אע"ג דאיתחזק השתא רשע לא מעיילינן ליה לכיפה דבתרי דיני לא דיינינן ליה.

Während der ת״ק den Verbrecher nach dreimaliger Ausübung des Verbrechens für unverbesserlich erklärt (עבירות מחזיקות), kann nach אבא שאול erst nach dreimaligem Erleiden der מלקות-Strafe Unverbesserlichkeit angenommen werden. (מלקיות מחזיקות). Ist dem Verbrecher zum dritten Male die מלקות Strafe verabreicht worden, dann tritt sofort die חזקה ein, die uns berechtigt, ihn für unverbesserlich zu halten. Demgemäss wäre das Gericht befugt, einen solchen Verbrecher sofort in die כיפה einzusperren und damit nicht erst bis zur vierten Wiederholung des Verbrechens zu warten, wenn die Verhängung der Doppelstrafe von מלקות und כיפה gesetzlich zulässig wäre. Soweit Raschi. Dem hält nun תוספות folgendes entgegen: ועל חנם דחק לפרש כן דמלקיות מחזיקות היינו שאין מתייסר אע״פ שהלקוהו ב׳ וג׳ פעמים ואינו נמנע מלעבור שוב לא יתייסר.

Selbst wenn die Verhängung der Doppelstrafe von מלקות und כיפה gesetzlich zulässig wäre, wäre das Gericht keineswegs befugt, den Verbrecher sofort einzusperren, ohne eine etwaige vierte Wiederholung des Verbrechens abzuwarten. Denn der Grundsatz מלקיות מחזיקות besagt doch im Gegensatz zu dem Grundsatz עבירות מחזיקות folgendes: Erst nach dreimaliger Verabreichung der מלקות-Strafe — und nicht schon nach dreimaligem Begehen der Sünde — tritt die חזקה ein, wonach das Gericht die Unverbesserlichkeit des Verbrechers annehmen darf, falls auch die dritte מלקות-Strafe nichts nützen sollte. Ob dieser Fall eintreten wird oder nicht, mit anderen Worten: ob der Verbrecher sein Verbrechen zum vierten Male ausüben wird, muss abgewartet werden. Die sofort nach der dritten מלקות-Strafe eintretende חזקה besteht lediglich darin, dass schon jetzt das Gericht die Gewissheit hat, dass, wenn der Verbrecher zum vierten Male sündigen sollte, eine vierte מלקות-Strafe nicht mehr verhängt werden wird, sondern ברביעית כונסין אותו לכיפה.

Dieser von תוס׳ gegen Raschis Bemerkung erhobene Einwand scheint uns so richtig und unwiderleglich und dabei so grundlegend für das Verständnis des Grundsatzes מלקיות מחזיקות zu sein, dass wir nicht verstehen, einmal, warum תוס׳

diesen Einwand in so milder Form ועל חנם דחק וכו' erhebt und dann, was sich denn Raschi unter dem Grundsatz מלקיות מחזיקות eigentlich gedacht hat. Was bedeuten Raschis Worte: אע"ג דאיתחזק השתא רשע? Was führt diese חזקה herbei? Die Dreimaligkeit des Verbrechens? Dann wäre doch der Grundsatz מלקיות מחזיקות identisch mit dem Grundsatz עבירות מחזיקות! Die Dreimaligkeit der מלקות-Strafe? Die dritte מלקות-Strafe an und für sich (d. h. wenn dabei von der Erklärung von תוס', wonach erst die erzieherische Wirkung der dritten Strafe abgewartet werden muss, abgesehen wird) kann doch unmöglich die Unverbesserlichkeit des Verbrechers begründen! Denn es ergäbe sich doch dann hierbei das paradoxe Resultat, dass der Verbrecher nicht durch das dritte Verbrechen sondern durch die dritte Strafe unverbesserlich wird! Dieses kann unmöglich Raschis Meinung gewesen sein. Was aber kann Raschi wohl gemeint haben?

R. B.



Lazarettgedanken.

Die Einrichtung der israelitischen Lazarett-Seelsorge ist geeignet, die הלכות ביקור חולים in Vergessenheit zu bringen. Krankenbesuch gehört nicht zu den Reservatrechten israelitischer Seelsorger, sondern ist eine der Allgemeinheit obliegende Pflicht, der sich jeder Einzelne in Israel zu unterziehen hat. Zur הוראה muss man התרה haben. Zum Besuch von Kranken bedarf es keiner rabbinischen Autorisation. Die spezifisch rabbinische Lazarett-Seelsorge besteht lediglich darin, auf Grund der הלכות ביקור חולים die Normen aufzu-

stellen, die von jüdischen Besuchern jüdischer Lazerettinsassen zu beobachten sind. Denn auch in dieser Sache nimmt das jüdische Religionsgesetz einen besonderen Standpunkt ein.

* * *

Bei leichteren Erkrankungen liegt es im Interesse der Heilung, dass fremde Personen erst nach drei Tagen ihrer Besuchspflicht genügen, damit nicht ein vorzeitiger Ueberfall des Kranken eine Verschlimmerung seines Zustandes herbeiführe. Wir dürfen diese Vorschrift nicht durch medizinisch-psychologische Erwägungen rationalisieren, der wahre Grund ist vielmehr כי היכי דלא ליתרע מזליה להטיל עליו שם חולה, es könnte für den Heilungsprozess dadurch eine ungünstige Konstellation eintreten, dass der Erkrankte nunmehr in weiteren Kreisen als Kranker gilt. Es liegt hier offenbar etwas ähnliches wie bei dem mystischen עין הרע-Glauben vor, in dessen Geheimnis ebenfalls nur ein ine Jenseitssphären heimische Intelligenz einzudringen vermöchte.

* * *

Das Wort Zeitgenosse könnte man hebräisch mit בן גילו wiedergeben, wenn das deutsche Wort im alltäglichen Gebrauch nicht gar zu banal geworden und das hebräische nicht eines der tiefsten und trautesten wäre, die je in irdischer Sprache erklangen. Ein Patient verliert ein Sechzigstel von seiner Krankheit, wenn ein Mensch in seine Nähe kommt, der in gleicher Stunde wie er das Licht der Welt erblickte. Der בן גילו-Glaube setzt eine doppelte Umwälzung des profanen Denkens voraus. Einmal die Ueberzeugung, dass Krankheit und Wohlbefinden zu den seltsamsten Naturwundern gehören, zweitens, dass in die Beziehungen zwischen Mensch und Mensch von dem Schöpfer des Himmels und der Erde Heilfaktoren verweht wurden, von deren Dasein und Art unsere Stabsärzte keine Ahnung haben.

* * *

Kranke sind viel empfindlicher für alles, was geeignet ist, seelisch weh zu tun, als Gesunde. In gesundem Zustand

kann und soll man sich beherrschen. Auf dem Krankenbett ist Selbstbeherrschung eine schwere Kunst. Der Kranke liest in den Mienen seiner Besucher. An der Art und Weise wie sie ihn anschauen und zu ihm reden, erkennt er oder glaubt er die Meinung zu erkennen, die sie über seine Krankheit haben. Zwei Menschen, die sich verfeindet haben, sollen sich als Kranke nicht besuchen, damit der eine nicht meint, dass der andere über sein Missgeschick sich freue. Dem Kranken sind Anlässe zu innerem Missbehagen in jeder Form zu ersparen.

* * *

Ein rührender Gedanke ist's, dass am Kopfende des Krankenbettes die Schechina, die göttliche Herrlichkeit ruht, und am Fussende der Malach Hamowes, der Todesengel sitzt. Wie weit ist's denn auch von der Krankheit in die Ewigkeit? Vergiss nie, wenn du Kranke besuchst, dass du auf heiligen Boden, in die Nähe der Schechina, trittst.

* * *

Beim Weggehen vom Kranken pflegen wir ihm eine „gute Besserung“ zu wünschen. Wäre es nicht schöner, wenn wir uns wieder den alten jüdischen Wunsch angewöhnen möchten: המקום ירחם עליך בתוך חולי ישראל? Dieser Wunsch klingt ähnlich wie die Trostformel bei Trauernden. Wie dort der Trauernde mit dem Gedanken der Gesamtheitstrauer, so wird hier der Leidende mit dem Gedanken des Gesamtheitsleidens beruhigt und getröstet. In wahrhaft jüdischen Kreisen sollten sich auch die gesellschaftlichen Formen an den Massstäben der Thora orientieren.

* * *

Auch über das, was man unter taktvollem Benehmen in der Krankenstube versteht, erlaubt sich der Gesetzgeber des jüdischen Lebens eine eigene Meinung au haben. Er gibt den Besuchern das Recht, den Kranken an rechtzeitige Ordnung seiner irdischen Angelegenheiten zu mahnen. Nicht alles, was uns als Privatsache gilt, wird uns vom Religionsgesetz zu „beschnüffeln“ untersagt. Im Sinne der Thora gibt

es nur sehr wenige Privatsachen. Der Eine ist für den Andern verantwortlich. Mit dem Gedanken der Gemeinbürgschaft macht die Thora blutigen Ernst. Allerdings wird sich dieser Gedanke nur in einer von Thorageist erfüllten gesellschaftlichen Atmosphäre verwirklichen lassen, ohne dass aus einer konsequenten Betätigung der gegenseitigen Verantwortungspflicht die schwersten Friktionen entstehen, die jede Gemeinbürgschaft illusorisch machen.

* * *

Kranken, denen das Sprechen schwer fällt, sind Besuche zu ersparen. Man beschränke sich da, ausserhalb des Krankenzimmers sich nach dem Befinden des Patienten zu erkundigen und für seine Genesung zu beten. Die Erfüllung der ביקור חולים-Pflicht ist nämlich keineswegs durch die geistreichen Gespräche bedingt, die an Krankenbetten gang und gäbe sind.

* * *

In den unvergesslichen Augusttagen des Jahres 1914, als ein förmlicher Sturm der Begeisterung alle Zeitgenossen ergriff, drängten sich auch zahlreiche Damen zur Betätigung mannigfacher patriotischer Pflicht. Auch an den Betten verwundeter Soldaten erschien die holde Weiblichkeit in grosser Zahl. So gewiss dieses patriotische Pflichtgefühl alle Anerkennung verdient, so muss doch jene leichtfertige Art, mit welcher die weibliche Jugend vielfach das sehr ernste Geschäft der Krankenpflege zu einem amüsanten Sport und Flirt erniedert, ernstlich verurteilt und zurückgewiesen werden. Insbesondere sollten jüdische junge Mädchen nicht vergessen, dass im jüdischen Religionsgesetz feste Normen und Schranken auch für Pflegerinnen männlicher Kranken aufgestellt sind, die im Krankenzimmer wohl zu beachten haben, was jüdischer Anstand und jüdische Sitte befiehlt.

* * *

Wir haben bereits betont, dass Krankenbesuch und Krankenpflege keineswegs zu den speziellen Aufgaben der rabbinischen Seelsorgetätigkeit gehört. Kranke zu besuchen

und zu pflegen, dazu ist Jedermann in Israel verpflichtet. Es gibt aber doch auf dem Gebiete der Krankenpflege eine Betätigungsform, die als speziell rabbinisch betrachtet werden kann: wenn sich nämlich ein Kranker in Gefahr befindet, dann werden die Angehörigen gut daran tun, den חכם שבעיר („Stadtrabbiner") zu bitten, sich mit seinem sicherlich viel wirksameren Gebete um Genesung an Gott zu wenden. Der Glaube nämlich an die besondere Kraft eines Gebetes, das von einem Menschen verrichtet wird, der berufsmässig in göttlichen Dingen lebt und webt, ist durchaus keine Erfindung des Chassidismus, sondern zählt, wie so vieles andere ganz unberechtigt abgeblasste, zu den Erbanschauungen und Urvorstellungen der jüdischen Gedankenwelt.

* * *

בק"ק ברלין, zu deutsch: in der heiligen Gemeinde Berlin bestand von altersher der folgende rührend schöne Brauch. Erkrankte Jemand, dann kam, auch wenn die Krankheit noch so leicht war, am dritten Tage nach seiner Erkrankung die Chewra zu ihm und sprach: „Du weisst, dass wir nach alter Gepflogenheit zu allen Kranken kommen. Du brauchst darum nicht zu erschrecken. Mache dein Testament und ordne deine irdischen Angelegenheiten. Bekenne Gott deine Sünden, denn nur dann, wenn der Mensch seine Verfehlungen eingesteht, kann er auf Verzeihung hoffen." — Es würde uns interessieren zu erfahren, ob dieser Brauch noch heute besteht in der heiligen Gemeinde Berlin.

R. B.



Literarisches.

Jüdisches Jahrbuch für die Schweiz 1916—17, herausgegeben von der Kommission zur Verbreitung jüdischer Volksbildung in der Schweiz II. Aufl. Verlag des jüdischen Jahrbuchs, Luzern.

Eine lesenswerte Sammlung von Aufsätzen, Nachrichten etc., die über das jüdische Leben in der Schweiz orientieren. Die Sammlung enthält auch Abhandlungen über allgemeine jüdische Fragen.

Wisse, was du dem Gottesleugner antworten sollst. Ein Büchlein zur Bekämpfung des Materialismus von Hermann Cohn, Nürnberg. Frankfurt a. M. Verlag von Sänger und Friedberg.

Wir empfehlen dieses Büchlein als treffliches Mittel zur Erreichung des im Titel ausgesprochenen Zweckes.

Strack, Hermann L., D. Dr. Prof. der Theologie, Geh. Konsistorialrat, Jüdisches Wörterbuch. Mit besonderer Berücksichtigung der gegenwärtig in Polen üblichen Ausdrücke. Leipzig, J. C. Hinrich'sche Buchhandlung 1916. Preis 5 Mark.

Ein Jüdisches Wörterbuch ist eine Notwendigkeit, denn der Verfasser hat wohl Recht, dass eine Sprache von sechs Millionen Menschen unbedingt nach einem solchen Hilfsbuche ruft. Nur dass gerade diese Sprache ihre Schwierigkeiten in dieser Beziehung bietet; vor allem die vielen Dialekte der jüdischen Sprache, wie man die verschiedenartigen lautlichen Differencierungen nennen muss, dann die Geistesanlage der Juden und die Unmasse des Wortschatzes, der immer wieder und überall Worte aufnimmt und verarbeitet, wie fast keine andere Sprache der Welt.

All diesen Anforderungen konnte die erstmalige wissenschaftliche Arbeit auf diesem Gebiete nicht gerecht werden, und Prof. Strack musste zu Hilfsmitteln greifen, um sich seine Arbeit zu erleichtern. Dass er trotzdem ausser langjährigen Vorarbeiten noch ein volles Jahr ganz dieser Arbeit widmen musste und zwar nur im Interesse der Wissenschaft und des bedrängten Judenvolkes, dafür wird ihm die Wissenschaft und werden ihm auch die Juden Dank wissen.

Die Hilfsmittel bestehen darin, dass er alle dem Deutschen gleichen Ausdrücke wegliess; dass er der hebräischen Vokalisation sich bediente, und so es der einzelnen Gegend überliess, die dort gebräuchliche Vokalisation einzusetzen, und dass er die sinngemässe Uebertragung als effektiven Wortwert hinnahm.

Das erstere macht das Wörterbuch für den des Deutschen nicht ganz Kundigen schwer benützbar, denn diesem fehlen noch immer Wörter, die er nicht findet; und das letztere ist nicht ganz durchführbar, denn die sinngemässen Uebertragungen sind Legion und steigern sich in der Zahl mit der intellektuellen Bildung der betreffenden Kreise.

Aber das Buch ist eben für den Deutschen bestimmt; nur müsste diesem gesagt werden, dass das Jüdische an der hebräischen Vokalisation nicht überall festhält; so z. B. bemerkt der Verfasser selbst: דְאָגָה Dagah (gesprochen dage) unterlässt aber, ausdrücklich zu bemerken, dass fasst überall das „ָה a“ am Schlusse wie ein e ausklingt und ausnahmslos bei zwei gleichlautenden ָ a in einem Worte immer in e ausläuft; und dies auch in der Schriftsprache zum Ausdrucke gelangt. Das b, be בְ ב, das eigentlich an Stelle von „mit“ oder „in“ kommt, wird als Bestandteil des Wortes betrachtet und die Wörter demgemäss dem Wörterbuche einverleibt, dasselbe gilt bei m, me מְ מ und כְ כ und den anderen Suffixen. Die Umschreibungen des Slawischen in den Konsonanten erlaubt sich der geehrte Verfasser, wiewohl doch diese ebenso wie die Vokalisation in dem Jüdischen der verschiedenen Gegenden stark variiert: allein auch hier müsste nach diesem Systeme die Originalform hingesetzt werden mit der Absicht, dem Leser das weitere zu überlassen, denn was im Verhältnisse zum Hebräischen die Vokalisation, ist im Verhältnisse zum Slawischen, zum Polnischen und Russischen das komplizierte Konsonantensystem.

Wenn der Verfasser sich eine Eigenmächtigkeit in letzterer Beziehung erlaubt, so sollte er sich dieses auch in bezug auf die Vokalisation leisten, denn das Buch soll doch in erster Reihe Polen berücksichtigen, den dortigen Verhältnissen Rechnung tragen, und dieses sollte dann auch ganz geschehen — — auch inbezug auf die Aussprache der hebräischen Worte. Werden diese Vokale doch allzuoft in der Schriftsprache durch die reinjüdische Umschreibung ersetzt, ausnahmslos aber schriftlich nicht angeführt, wie soll dann der des Hebräischen nicht Kundige diese Worte lesen können, wie soll ihm dieses Wörterbuch in dieser Beziehung Hilfe leisten?

Eine Anzahl Ausstellungen an den Details des Wörterbuches wurden vom Rezensenten dem Verfasser direkt übermittelt; es wäre sehr erwünscht, wenn dem Buche bald ein Heft mit Ergänzungen folgen möchte.

Strack L. Hermann D. Dr. Geh. Konsistorialrat, Jüdische Texte, Lesebuch zur Einführung in Denken, Leben und Sprache der osteuropäischen Juden; Leipzig, J. C. Heinrichs'sche Buchhandlung, 1917.

Nach dem „Jüdischen Wörterbuche“ hat der in der jüdischen Welt sehr geschätzte Verfasser auch Jüdische Texte veröffentlicht, und damit sich bestrebt ein geschlossenes Ganzes der Welt zu bieten. Was im Wörterbuch nur in lapidarer Kürze geboten werden konnte, nämlich ein Einblick in das Denken und in das Leben der Juden, das vermochte er nun durch längere zusammenhängende grössere Ausschnitte aus Zeitungen und bedeutenderen, jüdisch gedachten und jüdisch geschriebenen, Büchern ganz klar und deutlich dem Leser vorzuführen. Und der geehrte Verfasser zeigte in diesen Texten sein ganzes grosses Mitgefühl mit den so bejammernswerten und dennoch trotz ihres Jammers noch immer unendlich edlen und feinfühligen Juden; speziell zeigen, von den 15 gebotenen Auszügen, das 6. und das 7. Stück die Ostjuden auf der

Höhe ihrer Schreibkunst und gleichzeitig auf der Höhe ihrer besten seelischen Eigenschaften. Sprachlich hat der Verfasser seine Aufgabe auf die Weise zu lösen versucht, dass er eine Transcription unternahm, die eine direkt vollständige Zurückübertragung in den mit hebräischen Buchstaben geschriebene Urtext ermöglichen sollte; diese Aufgabe ist ihm auch vorzüglich gelungen. Nur scheint der sehr geehrte Herr Verfasser diese seine letzte Aufgabe viel zu ernst genommen zu haben; wir verstehen eine so genau durchgeführte Transcription bei den Keilschriften, weil dort auch eine nur geringe Abweichung unübersehbare Fehlschlüsse zeitigen könnte, wie z. B. die grosse Entdeckung des biblischen Gottesnamens in den Keilschriften, die sich zuletzt als ein fehlerhaftes Lesen entpuppte, oder die Visitenkarte, die der König Arjoch von Elassar uns über die kleine Zeitspanne von einigen Jahrtausenden hinüberreichte, und dem die assyriologischen Bibelkritiker lange Zeit die volle Identitätsanerkennung versagten, weil sie es eben mit der Orthographie und der Lesart noch nicht ganz richtig genommen hatten. Was aber dort in einer seit Jahrtausenden toten Sprache vollauf berechtigt und begründet ist, das mag bei einer lebenden und von sieben Millionen Menschen gesprochenen Sprache nicht am Platze, und teilweise sogar nachteilig sein. Nicht immer ist das wissenschaftlich Richtige auch das für den allgemeinen, vulgären Gebrauch entsprechend; es wäre zu wünschen, dass der hochgeschätzte Verfasser, der uns schon so viele Beweise seiner fast unendlichen Liebe für die armen Ostjuden geliefert hat, auah noch in dieser Beziehung seine Leistungen auf dem yiddischen Gebiete dahin vervollständige, dass er das Verständnis und den Gebrauch der yiddischen Sprache auch handlicher und leichter mache. Wie lautet doch jenes von ihm selbst am Ende seines Textbuches gebrachte jüdische Sprichwort: men wert nit friher genit, bis men hot sich obgebriht; auch die Forscher auf diesen so verwickelten und so komplizierten Gebieten der jüdischen Dialekte müssen zuert an vielem Arbeiten sich abmühen und „abbrühen", bis sie vollständig alle Eigenheiten erfassen und „genit" werden, um das wissenschaftlich richtig Gebotene auch volkstümlich leicht verständlich und leicht fasslich darstellen zu können. Der geehrte Verfasser, der sich als Erster so unendliche Mühe mit dieser Sache gibt, ist auch der berufenste Gelehrte, der die Lösung dieses neuesten gordischen Knotens unternehmen kann und hoffentlich in seinen nächsten Arbeiten auch durchführen wird. m. w. r. t.

Talmudisches.

ל„הערה בסוגיא דעירובי תבשילין".

יצאתי בגולה — ובשובי עתה ב"ה לביתי — את שאהבה נפשי מצאתי — דאתי לידי החוברת מחודש אב-אלול וראיתי דברי כאדמו"ר הגאון דפפד"מ שליט"א המפיקים נוגה על דברי התוספות ריש מס' ביצה התמוהים יעוייש"ה.

והנה זה לי חמש שנים שקבלתי תשובה א' מזקן הדור במדיתנו, הגאון הישיש מהר"י בער הכהן הי"ב אבדק"ק ערד"א—ס"ט—דיאר"ד תע"א (הו"ל ספר דגול מרבבה תניינא הנדפס בסוף שו"ע יו"ד החדשים) ובישוב קושית המהר"ם לובלין כתב ממש כדברי כדאמו"ר הגאון נ"י — והלום ראיתי כי בעיקר ההנחה, דסוגיא דפסחים סובב על מלאכה שלא לצורך יו"ט וקושית התוס' אזלה מטעם הכנה, שני נביאים המתנבאים בסגנון אחד כיוונו לדעת מרן בעל ח"ס ז"ל, אשר ז"ל בהגהותיו לשו"ע או"ח סימן תקכ"ב: „קושית מהרמ"ל שם לא הבנתי — מה עניין תוספות לש"ס דפסחים — דהש"ס מיירי מאיסור מלאכה מיו"ט — ומשני צרכי שבת נעשים ביו"ט — וע"ז הוקשה לתוספות תינח משום איסור מלאכה דיו"ט ליכא איסורא — עכ"פ האיך מותר לאכול בשבת דבר שלא הוכן מיום חול שהרי כתיב והכינו את אשר יביאו מיום הששי שהוא חול דווקא — וע"כ תירצו דבשול לא מקרי הכנה לעניין זה וכיון דבפעולת הבישול אין איסור משום מלאכה שהרי צרכי שבת נעשים ביו"ט — מותר לאכול בשבת דמשום הכנה ליכא — ואמנם למ"ד הואיל לק"מ מהכנה דכיון דראוי ליו"ט עצמו על ידי אורחים אמרינן יו"ט לעצמו הכין ומותר בשבת כמבואר" עכ"ל הח"ס שם על הגליון. ואני בעניי לא הבנתי קושית הח"ס על המהר"ם לובלין — דלפי"ז יש להפריד בין הדבקים דהגם דצרכי שבת נעשים ביו"ט — מ"מ יש לאסור משום הכנה — וצ"ל דבישול לא מקרי הכנה — וזה דלא כסברת המלחמות בפרק אלו עוברין דהקשה לבעה"מ' דכיון דקיי"ל כרבה בהכנה ע"כ צרכי שבת אין נעשים ביו"ט — וא"כ י"ל דמהר"ם לובלין לא רצה לעשות פלוגתא חדשה בין המלחמות ובין תוספות וע"כ תירץ כמו שתירץ.

אמנם הקישיא לדעת התוספות ביצה י"ב מש"ס דפסחים דמאי פריך האיך אופין מיו"ט לשבת הא שרי מטעם מתוך דלהכין מע"ש לשבת הוה מצוה ומצוה מקרי צורך קצת — וכן הישוב על קושית הרמב"ן לדעת בעה"מ — לא זכיתי להבין והנני כתלמיד הדן לפני רבו בקרקע דתינוק וס"ת וכן שריפת חמץ דמקרי צורך קצת אולי שאני — דהצורך קצת דהתם הגם דלא נעשה לצורך יו"ט — עכ"פ נעשה לצורך היום — ולא בכיון לצורך מחר — משא"כ בהך, דנעשה הצורך קצת בכיון לצורך מחר — לצורך שבת למחרתו של יום טוב, אולי נותנת הסברא דלא יהא עדיף מאוכל נפש גופא דלא התיר הכתוב אלא לצורך יומו — ובאמת סתמא אסר הכתוב לאפות ולבשל מיו"ט לשבת בידים עכ"פ. ודוגמא לזה כתב הר"ן בשיטה כ"י בשם מוהר"א לאפא ז"ל המובא בשעה"מ בפ"א מהלכות יו"ט ליישב שיטת רש"י — דגם רש"י ס"ל דהגם דלא בעינן מה"ת צורך קצת עכ"פ לא תעשה הפעולה לצורך מחרתו של יום טוב — דכיון דמטעם מתוך אתינן עלה — לא יהא קיל מאוכל נפש גופא — „וא"א להתיר יותר ממה שהתירה התורה באוכל נפש שלא התירה אלא לצורך יו"ט ליומו ומצינן למילף הכי מהכנה דרבה דמשום דסתם ששי חול הוא דריש דאין יו"ט מכין לשבת וכו' ובוודאי אף בהכנה בידים מדריש וכו' הלכך למאן דלית ליה הואיל אסור לאפות מיו"ט לשבת מה"ת" וכו' — וא"כ אולי נזקקין אנו לומר כ"כ לדעת התוספות דהצורך קצת יעשה עכ"פ לצורך היום ועכ"פ לא בכיון לצורך מחר ואין לנו ראייה וחכרח שנאמר להיפך בדעת התוספות וע"כ אין להקשות עליהם מש"ס דפסחים לכאורה — אמנם כפי מה שהביא כראמו"ר הגאון נ"ו דברי המג"ש בסוגיא דמתוך (הספר אינו תח"י) יש לדון מטעם מתוך גם לדעת התוספות בעשיית מלאכה מיו"ט לשבת — וע"כ לפענ"ד צריך אני להתלמד עוד בזה. —

והיות כי הואלתי לדבר אשיב בקיצור גם להרבנים מפילווישקי והאראסטקוב אשר דברו מישרים ל„תרי תמיהי" וכי' ואמינא דתתי לי דהי' ידוע לי כי כבר הלכו נמושות בסברא המדוברת בה וכבר הארכתי בעתון תל תלפיות משנת תרע"ו בזה – ומנעתי מלהציע כ"ז – דכיון דהיא פלוגתא בין גדולי אחרונים – אטו גברא אגברא קרמית – וחדוש בעיני שלא העירו הרבנים הנ"ל מפנ"י ריש גיטין בסוף ד"ה אין דבר שבערוה וכו' ולעומת זה מנוב"י גופא מהד"ק חאה"ע סימן ל"ג בד"ה אומר אני וכו' ודל"ב.

ישראל פריינד
רב דסאסרענען והגלילות יע"א.

Notizen.

Von Herrn S. Hausdorff in Rotterdam gehen uns folgende Notizen zu:

סוכה י"ט א': משנה: העושה סוכתו כמין צריף וכו'. רש"י: כור של ציידין שאורבין בה את העופות ועשוי ככוורת שמשפעת והולכת שנגו וקירותיו אחד.

Friedrich Delitzsch erzählt in seinem Vortrage: „Im Lande des einstigen Paradieses" Stuttgart 1903, S. 42:

„Von Babylon aus machten wir einen Abstecher nach Fara, drei starke Tagereisen südlich von Babylon, eine Ruinenstätte ältester babylonischer Zeit. Wir hatten zuerst Zelte aufgeschlagen nordwest von dem auszugrabenden Hügel, während unsere Arbeiter sich sogenannte Zreten erbauten (Abb. 34), d. h. Hütten, bestehend aus mehreren paarweise gegeneinander gebogenen und fest verbundenen Schilfrohrbündeln, über welche Schilfmatten gebreitet werden, während die eine offene Seite mit Erde oder Wüstensträuchern ausgefüllt wird."

Der „Nederlandsche Staats-Courant" von Sonnabend, 20. August 1853, berichtete:

„Die französischen Blätter theilen einen Brief mit von Herrn Place, dem Consul von Frankreich in Mossul, betreffend die alterthumskundigen Nachforschungen, mit denen er von der französischen Regierung in diesem für die biblische Geschichte belangreichen Orte beauftragt ist. Aus dem Briefe geht hervor, dass er an einem belangreichen Punkte durch eine biblische Ueberlieferung von hohem Alter gehemmt wird. Gegenüber Mossul liegt nämlich ein von Menschenhänden aufgeworfener Hügel, der scheinbar sehr wichtige Ueberreste des assyrischen Alterthums enthalten muss. Herr Place durfte jedoch nicht daran rühren, weil diese Stelle als die Grabstätte des Propheten Jonas gilt und aus diesem Grunde von der ganzen Bevölkerung als ein geweihter Ort verehrt wird. Er vernahm bei dieser Gelegenheit, dass das Andenken an diesen Propheten noch auf eine andere Weise lebendig erhalten wird. „In voriger Woche — schreibt er — hat die Stadt Mossul drei Tage gefastet und dann einen Freudentag gefeiert zur Erinnerung an die Busse-Uebung, welche von dem Propheten den Bewohnern von Niniveh aufgelegt wurde. Dieser Gebrauch wird hier seit undenklihher Zeit geübt; und als Augenzeuge kann ich versichern, dass eine ganze Stadt jährlich eine der ältesten Tatsachen der biblischen Geschichte feierlich begeht. Auch die muhamedanischen Einwohner feiern dieses Fest an demselben Tage wie die Christen".



Jahrgang 4. Heft 5.

Die Neuorientierung des deutschen Judentums.

Von Dr. Isaac Breuer.

Gott hat gesprochen!
Wer würde nicht Prophet?
Amos 3, 8.

I.

Wir stehen im letzten, im entscheidenden Abschnitt des Weltkriegs. Nach Monaten unerhörten Mordens und unermesslicher Gütervernichtung, Monaten der tiefsten Verborgenheit des göttlichen Lenkers unserer Geschicke, beginnt das Chaos langsam Formen anzunehmen, und die Ahnung eines neuen, eines glücklicheren Europa knüpft sich mit schnell erwachter Hoffnung an den Anblick der Eilande, die hie und da aus den Meeren teuren Blutes emportauchen.

Der Krieg ist werteerzeugend geworden. Diesen Werten aber scheint eine solche Bedeutung innezuwohnen, dass wir vor dem ungeheuren Gedanken nicht zurückschrecken, als könnten vielleicht Einsatz und Erfolg, auf göttlicher Wage gewogen, einander nicht ungleich sein.

Noch umwogt uns ja die brandende Flut der Ereignisse. Jede Woche, jeder Tag beinahe, ändert das Gesamtbild und straft das fertige Urteil mit harter Tatsachenwiderlegung.

Noch schmerzen ja auch die Wunden Leibes und der Seele, und neuer Wunden ist immer noch kein Ende.

Aber es ist das Göttliche in uns, das fieberhaft nach dem Göttlichen in all dem Graus späht und nicht eher ruhen kann, als bis es seine Spuren gefunden.

Nicht im Verderben ist Gott. Die freie Selbstbeschränkung Gottes hat das Verderben nur zugelassen, aber Seiner Hände Werk ist das Verderben nimmer. Licht und Frieden gestalten Seine Hände, Nacht aber und Bruch wuchern aus dem Nichts empor, wo Gottes Freiheit nicht mehr weilen wollte. Licht und Frieden sind Seinsformungen Gottes; in ihnen selber ist Gott. Aber Nacht und Bruch sind unbegreifliche Schöpfungswunder göttlicher Selbstbeschränkung.

Das Böse in der Welt ist Denkmal göttlicher Freiheit. Gott ist nichts wie Güte, aber diese Güte stellt sich das Böse in Freiheit gegenüber und meistert das Böse zu vorbedachten Zwecken.

Ist es denn mit uns Menschen, mit unserer göttlichen Seele anders? Diese Seele, so göttlich sie ist, erzeugt sich das Böse und wird sich im Bösen ihrer göttlichen Freiheit überhaupt erst bewusst.

Wie entsetzlich frei sind doch wir Menschen, die diesen Krieg haben bringen können! Wie unfassbar frei die Güte Gottes, die ihn hat zulassen können!

Gott hat dem Bösen Raum gewährt in seiner Welt. Wir aber haben das Böse zur furchtbaren Macht werden lassen, und also kam der Krieg.

Aber das Böse zum Guten zu wenden, geht über unsere Kraft. Es ist uns wesensfremd, und wollten wir uns seiner bewusst bedienen, verstrickten wir uns nur umso tiefer in seine verderblichen Netze.

Drum als das Böse zur Allherrschaft gediehen war, als das grosse Sterben anhub und Hass und Gewalt die Völkerbande zerschnitt, da erbebte unsere Seele, und in starrer Verzweiflung sah sie keinen Weg aus dem Unglück.

Den Krieg heraufbringen, das können wir Menschen. So frei sind wir. Aber den Krieg dem Guten zu knechten, das kann nur Gott.

Auf ihn warteten wir drum mit zitternder Inbrunst, warteten Mond auf Mond — und warteten vergebens.

Nur immer böser ward das Böse und immer mächtiger.

Wo blieb Gott, der Schöpfer des Bösen? — —

Da endlich, da kam's, das Wunderbare, das unvergleichlich Herrliche!

Noch standen die Heere an den Fronten und spieen den Tod einander zu, noch griff der Jammer auf einen neuen Erdteil über und wuchs ins Grenzenlose: „Da löste ein Stein sich los — nicht von Menschenhand — und schlug dem Bild auf die Füsse von Eisen und Ton — und zertrümmerte sie — da stürzte das Ganze zusammen — Eisen, Ton, Kupfer, Silber, Gold — der Wind entführt sie wie Spreu — und sind verschwunden — — "

Gott hat — endlich! — zu sprechen begonnen im Krieg!

Der Zar ist verschwunden! Russland frei!

Ein hörbares Seufzen geht durch die verödete Welt: Also doch nicht nur Vernichtung, nur Leid und nur Elend — —: der Krieg wird produktiv! Gott ist in der Menschheit Geschichte wieder eingezogen. Der Triumph des Guten beginnt.

Frühlingsluft weht vom Osten, Völkerfrühling. Mitten im atembeklemmenden Ansturm gegen die Westfront, im Angesicht der drohenden Welthungersnot, hält Volk für Volk Einkehr bei sich selbst, und sucht sich über das Böse, das zum Krieg geführt, ernste Rechenschaft zu geben, damit es dem Guten nicht Hemmnis bereite, das Gott dem Bösen entkeimen lässt. Aus der überschweren Gegenwart hebt sich unsere Seele sieghaft empor und wiegt sich in jugendlichem Hoffen, in tatenfrohen Zukunftsplänen. Neuorientierung heisst die Losung. Dem kommenden Guten Stätte bereiten: das ist ihr tiefster Sinn.

So wie bisher, geht's nicht weiter. Denn das, was war, hat — zum Krieg geführt. Das historisch Gewordene muss sich erneut rechtfertigen und die Vermutung spricht dagegen.

Dass nur der kommende Friede uns nicht als die Alten wiederfinde! Dass wir ihn anders besser als ehedem betreuen!

Blutmeere trennen uns von der Vergangenheit, und vor uns winkt Neuland. — —

II.

Politiker mehmen ihr Programm zur Hand und lesen es sorgfältig durch, Seite um Seite, Punkt für Punkt, auf dass nicht aus Unachtsamkeit darin stehen bleibe, was die Probe des Krieges nicht ausgehalten hat.

Der König von Preussen richtet an sein Volk die frohe Botschaft, die aus dem Kriege heute bereits die Folgerung zieht und den Staat auf neue, auf volkstümliche Grundlagen stellt.

Die Partei strengster Abgeschlossenheit verlässt den Boden des Grolls und der Verneinung und steht an der Spitze derer, die das Neue, das noch nicht Dagewesene herbeiführen helfen.

Die Zeit des Säens ist da. — — —

Nicht auch für uns?

Nicht auch für Deutschlands jüdische Orthodoxie?

Hatten wir nichts zu lernen im Krieg? War bei uns vor dem dem Kriege alles so köstlich bestellt, dass wir nur da wieder fortzufahren brauchten, wo uns der Weltensturm gestört?

Oder hatten nicht vielmehr auch wir ein gerütteltes Mass von Schuld auf uns geladen, dass die Macht des Bösen in der Welt so anschwellen konnte, bis kein Widerstand mehr gegen sie aufkam?

Wie steht es mit unserer Neuorientierung? — —

Nicht freilich unser Programm hätten wir zu ändern. Unser Programm ist das göttliche Gesetz, das den Wechsel der Zeiten überdauert. Wir aber, wir Juden von heute, waren und sind der Zeit unterworfen, und unser Verhältnis zum Gottesgesetz ist's, das der Neuorientierung bedarf.

Wollen wir uns von den Politikern beschämen lassen? Oder wollen wir uns voll Hochmut darauf beschränken, uns in die Seele unserer russischen Brüder hineinzuversetzen, die ihrer Befreiung entgegengehen, um uns für sie zu orientieren? Gibt's nur ein Ostjudenproblem und kein Problem des deutschen Judentums?

Oder sollten wir am Ende — päpstlicher als der Papst — davor zurückscheuen, den — Burgfrieden zu verletzen? Sollten fürchten müssen, dass ein Zurückgreifen auf unseren Stand bei Kriegsbeginn Empfindlichkeiten reizen und alter Wunden schmerzliche Gefühle wecken könnte?

Krank, bis ins innerste Mark sterbenskrank wäre die deutsche Gesetzestreue, hätten solche Bedenken auch nur den leisesten Schein der Berechtigung. Zur Mumie müsste sie vertrocknet sein, im Starrkrampf den Krieg überdauert haben, gehörten selbst heute für sie die Dinge bei Kriegsbeginn nicht ferner Vergangenheit an.

Noch kann, noch darf man's nicht glauben. Betrübliche Einzelerscheinungen, die wie verklungene Reminiscensen an längst

entschwundene Zeiten gemahnen, lassen noch lange den Schluss nicht zu, dass das Ungeheuerliche Ereignis werden könnte: dass nämlich alles im Weltkrieg sich geändert, und nur die jüdisch-deutsche Orthodoxie dieselbe geblieben.

Aber freilich, dem Zufall, dem blinden Ungefähr darf's nicht überlassen werden. So, wie wir in diesem Krieg geworden sind, ob wir ihn draussen oder drinnen, im Waffenrock oder Bürgerkleid erlebt, so müssen wir, mit den Augen von heute, an die Zustände unseres Judentums bei Kriegsbeginn herantreten, das Judentum, wie wir es in diesem Krieg von neuem erworben und in Besitz gewandelt, müssen wir an diese Zustände als Massstab legen und danach bestimmen, was wert ist, erhalten, was überreif ist, fortgeräumt, was unbedingte Pflicht ist, geschaffen zu werden.

Ein solcher Versuch soll hier unternommen werden.

Es ist der Versuch eines Einzelnen, der nicht weiss, ob er Gleichgesinnten in beträchtlicher Zahl aus der Seele sprechen wird. Der aber seinen Zweck erreicht hat, wenn sein Versuch die Erörterung unserer Neuorientierung endlich in Gang bringt.

Nicht um Polemik ist es ihm hier zu tun. Ueberhaupt nicht um Personen. Aber die Zustände bei Kriegsbeginn wird er schildern, wie er sie heute empfindet, und die Zustände nach Kriegsende wird er schildern, wie er sie heute herbeisehnt.

Um seine Legitimation hierzu macht er sich keine Gedanken. Sie stützt sich auf das Wort, das am Eingang dieser Zeilen steht: „Gott hat gesprochen! Wer würde nicht Prophet!“

III.

Es fällt uns heute fast schwer, uns in die Zeiten zurückzuversetzen, in denen kein Krieg war. Wie etwas unsagbar Schönes und Herrliches schweben sie uns vor, die Zeiten, in denen es allgemeines Entsetzen hervorrief, wenn ein Mensch eines unnatürlichen Todes starb, die Zeiten, in denen es eine Seltenheit war, dass ein blühendes Dasein plötzlich abbrach. Denken wir daran, so will es uns scheinen, als habe damals die göttliche Gnadensonne in unerhörter Pracht die Menschenerde bestrahlt, als müsse es damals eine unerhörte Freude und Wonne gewesen sein, zu leben und zu wirken. Kaum behelligt vom staatlichen Zwang, in Neigung und Beruf nur wenig gehemmt: wie glücklich sind wir doch allzumal einst gewesen. — — —

Schon aber beschleicht uns ein Gefühl tiefster Beschämung. Wir wussten ja gar nicht, wie glücklich wir waren, und verstanden darum mit unserem Glück nichts anzufangen.

Herrlich dünken uns die einstigen Zeiten nur nach ihrer grenzenlosen Betätigungsmöglichkeit. Aber was wir in ihnen wirklich getätigt, ist uns klein und gering.

Klein und gering unser Einzeltun. Klein und gering aber auch die öffentliche Leistung der jüdisch-deutschen Orthodoxie.

Wie ein Alpdruck legt es sich uns um die Brust, denken wir an den wahren Angelpunkt dieser ganzen öffentlichen Leistung in den Jahrzehnten vor Kriegsbeginn: an die unglückselige Austrittsfrage.

Die Völker der Erde sehen wir heute in Jammer und Elend gestürzt. Die Erlösungsbedürftigkeit des Menschentums, das im Staate seine höchste Vollendung erstrebt, ist uns niemals offenbarer geworden, als in der Katastrophe dieses Krieges.

Wir aber, denen das Heil zur Pflege anvertraut ist, dem die Völker der Erde einst zustreben werden, die das kostbare Gut ihr eigen nennen, an dem die Völker der Erde die Nichtigkeit ihrer Güter erkennen sollen, wir haben vom Krieg uns überraschen lassen, als wir gerade im Begriffe waren, an der Austrittsfrage uns endgültig zu ruinieren.

„Im Stich gelassen hast du dein Menschheitsvolk, Haus Jaakob!"

Denn die Austrittsfrage ist keine Frage, die in den Mittelpunkt der jüdischen Ideenwelt führt. Sie ist nicht Kernfrage, sondern Vorfrage. Sie betrifft nicht den köstlichen Inhalt des Judentums, sondern nur des Gefäss, das es umschliessen soll. Sie ist die preussische Wahlrechtsfrage der deutsch-jüdischen Orthodoxie.

Die Umgestaltung des preussischen Wahlrechts bedeutet nicht selbst schon Demokratisierung Preussens. Sie ist nur die Voraussetzung dazu, Bedingung ihrer Möglichkeit.

Wie drum heute durch ganz Deutschland die Losung geht: Befreiung von der preussischen Wahlrechtsfrage — Befreiung, also Raumschaffung zu positiver Leistung! —, also erfüllt auch uns die tiefe Sehnsucht nach Befreiung von der Austrittsfrage, damit wir uns endlich mit voller Kraft und ungeteilter Aufmerksamkeit vom Gefäss zum Inhalt, von der Vorfrage zur Kernfrage wenden können.

Fast vier Jahrzehnte waren bei Kriegsausbruch vergangen, dass wir unablässig am Austritt laborierten. Er beherrschte das

öffentliche Interesse. An ihm schieden sich Freund und Feind. Er zersplitterte uns in lauter kleine Gruppen: die entschiedenen Anhänger, die entschiedenen Gegner, die theoretischen Anhänger, aber praktisch Tolerierenden, die theoretischen Gegner, aber praktisch Ventilierenden, die Gegner in der Gemeinde, aber Anhänger in der freien Organisation, die Anhänger in der Gemeinde aber Gegner in der freien Organisation, dann noch die Skeptizisten, denen die Frage unlösbar, und endlich die Indifferentisten, denen sie gleichgültig. Die letzte Gruppe war die kleinste. — —

Wie konnte solch unermessliche Kräftevergeudung Ereignis werden?

Woher der furchtbare Mangel an Gesundheit bei uns, dass nicht schon längst von Innen heraus, mit einer Art Naturnotwendigkeit, Klärung und Erledigung erfolgt ist?

Wie war die Künstelei der sogenannten Reorganisation des Jahres 1906 möglich, die in den Gemeinden alles beim Alten liess, in der Gesamtheit aber eine Art von Blockpolitik erstrebte, die alle Gegensätze verkleistern, aber nicht aufheben konnte?

Wie durfte schliesslich, über Gemeinden und deutsche Gesamtheit hinweg, auf solch schwankenden Grundlagen, zur Weltdiaspora übergegriffen und damit einer Katastrophe entgegengeeilt werden, von der uns nur der — Weltkrieg bewahrt hat?

Vorfrage, nicht Kernfrage ist der Austritt. Solange wir ihn nicht geklärt haben, mit ihm auf irgend eine Weise fertig geworden sind, stecken wir noch in den allerersten Anfängen.

Vier Friedensjahrzehnte haben nicht ausgereicht, uns wesentlich weiter zu bringen.

Wie lässt sich all das heute, rückblickend, begreifen? — —

IV.

Grossen Zeiten gehen wir entgegen. Der Krieg hat die Grundlagen der Menschheit angetastet und zwingt die Völker, den Aufbau der Weltkultur von vorn zu beginnen.

Da wird das Judentum nicht müssig zur Seite stehen dürfen. Vor allem das deutsch-jüdische Element nicht, das mitten im Weltzusammenhang weilt und der Ueberlieferung die Treue gewahrt hat.

Es gab schon einmal solche Zeiten.

Das war, als die Völker Europas den Riesen abgeschüttelt hatten, der in seinem Weltreich die Mannigfaltigkeit der Kulturen bedrohte.

Damals galt es, was die grosse Revolution katastrophal fortgeschwemmt hatte, nun auch innerlich zu überwinden, was sie mit hastiger Hand an die Stelle des Alten gesetzt, evolutionistisch in Eigenart zu erwerben.

Zeiten voll geistiger Unruhe, aber auch Zeiten voll fruchtbarer Ideen.

Im deutschen Judentum begann, nachdem praktisch bereits allenthalben die Gesetzestreue geschwunden war oder sich wesentlich verflüchtigt hatte, begann damals erst die geistige Auseinandersetzung zwischen Orthodoxie und Reform.

Noch lohnte sich eine solche Auseinandersetzung. Gesetzeskunde fehlte auf beiden Seiten nicht, und damit war immerhin ein gemeinsamer Boden vorhanden, durch den die Erörterung Sinn und Bedeutung gewann.

Das waren die Zeiten, in denen sich Orthodoxie und Reform Aug' in Auge gegenüberstanden und um den heiligsten Kern des Judentums, sein wahres und echtes Wesen, kämpften. Um Ideen handelte es sich damals, um nichts als Ideen. Wenn man von dem traurigen Versuch gewisser Kreise der Neologie, das Zünglein der Wage mit Hilfe der Staatsgewalt zu ihren Gunsten zu beeinflussen, absieht, war es ein Kampf, nicht unwürdig der grossen Vergangenheit des deutschen Judentums, weder nach Form noch nach Gegenstand.

Liest man die neunzehn Briefe, so spürt man deutlich den Hauch jener Tage.

Bei allem Kummer über den Überhand nehmenden Abfall doch auch eine unverhohlene Freude über das freie Spiel der sich messenden Kräfte, eine tiefe und klare Erkenntnis der historischen Notwendigkeit der im Fluss befindlichen Auseinandersetzung und ihres Ewigkeitwerts, ein zuversichtlicher Optimismus, dass der Ausgang des Kampfes die Wahrheit der verfochtenen Sache erweisen werde.

Eine Stimmung, wie etwa aus der Lessingschen Ringfabel, ist nicht zu verkennen: mathematische Beweise sind hüben wie drüben nicht möglich. Also entwickle jeder Teil in Klarheit seine Lehre und stütze sich auf ihre Werbekraft. An ihren Früchten sollt ihr die rechte Lehre erkennen.

Wäre es nach diesen Männern gegangen, so hätten Ortho-

doxe wie Neologe sich in völliger Freiheit, jeder für sich, zusammengetan und hätten, mit einander wetteifernd, gelehrt und gewirkt, erzogen und vererbt: die Geschichte hätte gezeigt, auf welcher Seite Israels Gott. — — —

Es sollte anders kommen.

Als die deutschen Staaten die Juden emanzipierten, glaubten sie sich auch um die jüdische Religion kümmern zu sollen. In übel geleitetem Wohlwollen verliehen sie den vorhandenen jüdischen Gemeinden lokale Zwangsbefugnisse.

Der staatliche Gemeindezwang hat den reinen Kampf der Ideen im deutschen Judentum vergiftet.

Der Gemeindezwang gestattete der jeweiligen Majorität der Gemeindemitglieder, ja selbst dem jeweiligen Gemeindevorstand, die eigene Anschauung vom Judentum der Minorität aufzuzwingen und ihr jedwede eigene Betätigungsmöglichkeit mit Hilfe des Staates zu rauben.

Nun war es kein Kampf der Geister mehr. Die Neologie verzichtete mehr und mehr auf die Mittel der freien Überzeugung und griff zu dem politischen Machtmittel des Zwangs. Die Orthodoxie sah sich genötigt, zu ihrer Selbsterhaltung den politischen Kampf aufzunehmen.

Das Ergebnis dieses Kampfes, der mit dem Wesen des Judentums nichts mehr zu tun hatte, sondern ein politischer Kampf gegen Gewissensvergewaltigung war, ist bekannt. Die Orthodoxie errang sich in Preussen und Hessen das Austrittsgesetz. Kein ungetrübter Sieg der Gewissensfreiheit. Der Gemeindezwang blieb. Aber die lebenraubende Wirkung ward ihm genommen. Der Orthodoxie eine Tür zur Rettung aufgetan.

Immerhin, es war ein Sieg. Und der Grosse, der ihn erfochten, mag sich sehr wohl in der Hoffnung gewiegt haben, die Träume seiner Jugend würden sich nun, am Ende seiner Tage, endlich verwirklichen, dass Orthodoxie und Neologie jetzt, da jede künstliche Reibungsfläche verschwunden, in Freiheit nebeneinander den edlen Kampf um die Palme des Gottes Israels wieder aufnehmen und bis zur geschichtlichen Klärung durchführen würden. —

Die niederschlagende Würzburger Entscheidung hat diese Hoffnung aufs grausamste enttäuscht. — — —

Als die Neologie den bedingungslosen Zwang ihren Händen

entgleiten sah, vollzog sie einen Schritt, der deutlich bekundete, dass sie selber nicht mehr die Ueberzeugung von der eindeutigen Wahrheit ihrer jüdischen Lehre hegte: Sie neutralisierte gewissermassen die Gemeinde und stellte neben die neologen eine Reihe orthodoxer Institutionen hin.

Die Orthodoxie aber spaltete sich. Teile von ihr verblieben mit der Neologie freiwillig im alten Gemeindeverband, während der Rest auf Grund des Austrittgesetzes die Trennung vollzog.

Damit war zunächst die grosse geistige Auseinandersetzung zwischen Orthodoxie und Neologie auf unbestimmte Zeit vertagt. Im neutralisierten Gemeindeverband herrschte Ruhe. Spürte man hie und da einen Hauch, so war es der unendlich santte Wind, der zum Kompromiss leitete. Die Getrennten aber hatten sich der ihnen durch den neutralisierten Gemeindeverband erwachsenen scharfen Konkurrenz mit Mühe zu erwehren und sahen sich zudem als Fanatiker verschrien. Zwischen ihnen uud der Neologie standen die „Konservativen“ als wahre Puffer und fingen die Stösse auf, die einst der Neologie zukamen.

Das freiwillige Verbleiben der Konservativen in der allen Richtungen gerechten Gemeinde gab aber weiterhin der Neologie erst den Mut, sich jener Betätigung zuzuwenden, der sie, nach völligen Abflauen des religiösen Interesse, allein noch Neigung entgegenbrachte: der organisatorischen Scheinarbeit.

Die neologen Organisationen, die durchweg das Neutralitätsstigma der neologen Gemeinde trugen, riefen Gegenorganisationen hervor; diese wieder Organisationen gemässigter Linie.

Das Ergebnis war eine völlige Verflachung des öffentlichen Lebens im deutschen Judentum.

Die „Freie Vereinigung“ leistete Unschätzbares in der — Abwehr.

Sie wehrte vor allem die immer wieder auftauchende Organisationsgefahr in Preussen ab, und opferte dieser Leistung den besten Teil ihrer Kraft.

Sie wehrte den Allgemeinen Rabbinerverband ab.

Sie wehrte den Deutsch-Israelitischem Gemeindebund ab.

Sie wehrte den Verband der Deutschen Juden ab.

Sie wehrte den Zionismus ab.

Sie wehrte das Volksschul-Unterhaltungsgesetz ab.

Sie wehrte noch Hunderterlei ab, wovon hier nicht zu reden ist.

Aber es war doch eben nur Abwehr. Nur Kampf um Raum. Nur eine stete Bemühung, die Vorbedingungen zu schaffen, dass sich gesundes jüdisches Leben entwickeln könne. Kampf um die Einzigartigkeit der jüdischen Wahrheit im Ganzen, Kampf um die Sicherstellung ihrer unverfälschten Forttragung. Den Raum, aus dessen Umkreis der Feind verscheucht war, wohnlicher auszugestalten, dazu ist sie nur wenig gekommen.

Alles in allem hatte das Antlitz der „Freien Vereinigung" die Züge eines älteren, vielgeplagten Mannes, der sich das Leben recht sauer hat werden lassen und froh ist, wenn er sein sterblich Teil in Sicherheit hat bringen können. — — —

Die jüdisch-deutsche Orthodoxie, von ihrem genialen Gründer schier aus dem Boden gestampft, schien in der Tat schnell gealtert. Der Austrittkampf hatte ihre Flügel gebrochen. Aus der Welt der Ideen, in die sie in kühnem Flug sich geschwungen und mit frischer Begeisterung sich eingelebt, war sie plötzlich zur Erde gestürzt und musste nun mühsam sich auf dem mit einem wahren Netz von Organisatonen bedeckten Boden fortbewegen. Sie konnte sich nicht mehr erholen. — — —

Es war ein schweres Wort, das der Würzburger Entscheidung zu Grunde lag: Die Neologie, die für orthodoxe Institutionen Mittel in Bereitschaft stelle, zeige hierdurch, wiewohl sie ihre neologen Institutionen völlig unverändert fortbestehen lasse, zeige durch die nackte pekuniäre Leistung einen erheblich geminderten Grad von Abfall, sodass die religiöse Gemeinschaft mit ihr unter gewissen Kautelen fürder nicht zu meiden sei.

Die religöis-ethische Bereinigung einer neologischen Gemeinschaft durch die nackte Geldleistung, wobei nicht einmal nach der Gesinnung zu forschen ist, aus der die Leistung geflossen: welch schweres, welch dunkles, welch rätselhaftes Wort! Wie kommt das Geld auf einmal in den hohen Kampf der Ideen? Was hat das Geld da zu suchen, wo typische Weltanschauungen mit einander ringen und in Gemeinschaften sich auszuwirken streben?

Wie konnte solch ein Wort Wurzel fassen und um sich greifen? — — —

Der es gesprochen, war ein Sohn alter Zeit. Sein Gegner war weit „moderner".

Steigert dies das Rätsel oder löst es das Rätsel?

Es löst das Rätsel. — — —

Die alte Zeit sah in der Reformbewegung des 19. Jahrhunderts nichts als den sündhaften Abfall vom göttlichen Gesetz. Mit dem Abfall als solchem aber giebt es keine Auseinandersetzung. Die europäische Geistesbewegung, deren vereinzelter Ausfluss die deutsch-jüdische Reform ja nur war, kannte die alte Zeit nicht oder wollte sie nicht kennen. Ein System, ein Prinzip des Abfalls war somit für sie nicht vorhanden. Es gab nur Abgefallene, nur „Poschim", wie der Ausdruck so unendlich bezeichnend lautete, mit dem die alte Zeit die Anhänger der Reformbewegung belegte. Von ihr zu diesen „Poschim" gab es schlechterdings keine geistige Brücke.

Wenn aber für die alte Zeit ein System, eine Weltanschauung, eine nachdenkbare Theorie des Abfalls nicht vorhanden war und sie immer nur Einzelne leider Gottes Abgefallene sah, die von ihr geistig gänzlich beziehungslos getrennt waren, so konnte sie diesen einzelnen Abgefallenen gegenüber im Grunde nur eine einzige Forderung erheben: die Forderung nämlich, von ihnen in Ruhe gelassen, in ihrem eigenen gottgefälligen Wandel und Tun nicht gestört zu werden.

Das war's. So paradox es klingt, so wahr ist es: Die gänzliche geistige, kulturelle Beziehungslosigkeit der alten Zeit gegenüber der Reform, die innere Trennung, die sie von der ersten Stunde vollzogen hatte, bildet die psychologische Erklärung des Würzburger Rätsels.

Nur so, nur psychologisch, nicht logisch, geschweige denn religionsgesetzlich, ist dieses Rätsel zu lösen.

Dröhnend zerschlugen die Frankfurter Axthiebe das religionsgesetzliche Gerüst, das die Würzburger Entscheidung tragen sollte

Aber dem schmerzbebenden, aus wundem Herzen kommenden Hilfruf aus Frankfurt: Du anerkennst mit Deinem Spruch die Gleichberechtigung des Abfalls, Du stützest den Abfall mit Deinem Spruch —, diesem Ruf konnte Würzburg nur ein trübes Lächeln entgegenhalten: „Ich soll den Abfall als gleichberechtigt anerkennen? Ich soll ihn stützen? Aber das sind ja Poschim . . ." — — —

Hierbei ist's geblieben. — — — —

Gerade bei den „Altjüdischen", den Unmodernen, die dem Kampf der Ideen fern standen, da für sie die Reformbewegung in ihrer in der Moderne wurzelnden Eigenart nicht einmal nachdenkbar war, hat der Austritt den meisten Widerspruch gefunden. — —

Aber über diese Wenigen, die — leicht erklärbar! — nicht nur zu der Reform, sondern auch zu ihrem grossen Bekämpfer kein rechtes Verhältnis hatten, wären die letzten vierzig Jahren längst hinweggeschritten, wenn nicht noch andere, weit bedenklichere Umstände hinzugetreten wären, den vorhandenen Gegensatz zu vertiefen und zu verewigen.

Die Zeit nach dem deutsch-französischen Krieg war Ideen nicht günstig. Bismarckscher Wirklichkeitssinn griff über die Politik hinaus auf das ganze geistige Leben über. Eine Ideenmüdigkeit wuchs empor, ein starkes Misstrauen gegen die Autarkie der Ideen, verbunden mit dem Verlangen, in der Welt der Tatsachen schnell, möglichst schnell Erfolge zu sehen und zu Macht und Einfluss zu gelangen. Durch Klugheit hoffte man mehr zu erreichen, als durch den fruchtlosen Kampf der Ideen, durch schonende Verhüllung vorhandener Disharmonien weiter zu kommen, als durch ihre schonungslose Erörterung. Fin de siècle. —

Das Würzburger Wort von der Bereinigung durch praktische Leistung schlug in diese Atmosphäre — dem Urheber ganz unbewusst — wie ein befreiender Blitz ein. Da fand man ja, was man wollte. Hier war der Weg geebnet, der aus Tausend unfruchtbaren ideologischen Bedenken zur befreienden Tat führen konnte. Hier war die Möglichkeit gegeben, statt ängstlicher Flucht in den Winkel mit der Neologie zu paktieren und sie zu praktisch nützlicher Tätigkeit unter konservativer Führung zu bewegen.

Zu den Unmodernen traten so die Übermodernen. Die Männer von gestern erhielten Verstärkung durch die Männer von morgen. — — —

Die Ideenmüdigkeit führte aber nicht nur zur bedenkenlosen, in mehr oder weniger neutralen Organisationen sich auslebenden Tat.

In dem steten Streben, das Gemeinsame, das Verbindende vorzukehren, und das Trennende, das Tatenstörende vorsichtig zu verschleiern, in der zur steten Gewohnheit werdenden Duldung des religiös Gebrandmarkten gelangte man langsam und unmerk-

lich, getragen von der ideenmüden Zeitstimmung, zu einem gewissen religiösen Subjektivismus, der hie und da selbst in religiösen Skeptizismus ausartete. Nicht als ob man an der eigenen religiösen Überzeugung irre geworden wäre. Beileibe nicht! Aber das flammende, hinreissende Bewusstsein, Träger göttlicher Wahrheit zu sein, die keinen Übergang kennt zur Unwarheit, das Pathos religiös-sittlicher Verwerfung des Abfalls, dem selbst reines Menschentum, in seiner Vollendung, nur am Baume des Gottesgesetzes erblüht, diese kostbaren Güter der „alten Zeit" gingen vielfach verloren und machten einer philosophisch abgeklärten Denkungsweise Platz, die, bei aller Wahrung des eigenen „Standpunktes", doch auch dem gegnerischen „Standpunkt" vollauf gerecht wurde und von vornherein darauf verzichtete, ihn als Gegensatz zu göttlicher Wahrheit, also als Lüge, zu bekämpfen und ihn als Gegensatz zum göttlichen Ideal menschlicher Sittlichkeit, also als sittlich unvollkommen, zu verwerfen. Fin de siècle. — — —

Nicht zwar an den Unmodernen, an die es gerichtet war, wohl aber an den Uebermodernen, die hernach erst kamen, ist solchermassen des Ruf aus Frankfurt von der aus der Austrittgegnerschaft drohenden Anerkennung der Neologie als gleichberechtigter Richtung innerhalb des Judentums buchstäblich in Erfüllung gegangen. — — —

V.

Ein Teil der Orthodoxie des jüdischen Deutschland im Banne religiös-neutraler Organisationen örtlicher und umfassenderer Natur — die Gefahren dieser Organisationen von der sogenannten Gesamtvertretung der Orthodoxie unter Opferung ihrer besten Kräfte bekämpft und abgewehrt — die Idee des Judentums unter einem Dickicht organisatorischer Geschäftigkeit verborgen — nervös und abgespannt durch die aufreibenden Gegensätze unter begrifflich Zusammengehörigen — : das war das wahrhaft erschreckende Bild der jüdisch-deutschen Orthodoxie am Vorabend des Weltkrieges. —

Denken wir heute, durch das ungeheure Erlebnis des Weltkriegs zu steter Selbsteinkehr angeregt und wie um Jahrzehnte von ihr getrennt, an diese Zeit zurück, so glauben wir doch manches besser zu verstehen, den tieferen Zusammenhang deutlicher zu begreifen.

Es war ja im Grunde gar nicht der Austritt, der während der vier Jahrzehnte die Wurzel des Uebels bildete.

Ist es nicht ungemein bezeichnend, von geradezu in die Augen springender Beweiskraft, dass niemals von den Gegnern des Austritts, am wenigsten von ihrem ersten Führer, dem Klügsten und Klarsten, auch nur ein Versuch öffentlich unternommen worden ist, die religionsgesetzlichen Argumente für den Austritt, wie sie in der zweiten Frankfurter Schrift, die von Würzburg unbeantwortet blieb — einer der gewaltigsten Streitschriften der deutschen Literatur — dargelegt sind, einer religionsgesetzlichen Widerlegung zu unterziehen?

Es war wirklich nicht an dem, dass die deutsch-jüdische Orthodoxie vier Jahrzehnte daran gegrübelt hätte, ob man austreten müsse oder nicht.

Ihre Stellung zum Austritt war vielmehr nur ein Symptom, in dem die Strömungen der Zeit sichtbar wurden.

Sonderbar, wie sehr doch die geistige Struktur der Juden in der Diaspora von der geistigen Struktur ihrer Wirtsvölker, selbst bis in die geheimsten seelischen Regungen hinein, bedingt und beeinflusst wird.

Wie entstehen überhaupt solche Strömungen? Wie verbreiten, wie übertragen sie sich? Welches ist ihre Gesetzmässigkeit? Rätsel der Soziologie. — — —

Ja, es war eine dekadente Zeit, die Zeit vor dem Krieg. Gewiss, sie war ideenmüd. Aber sie war auch wiederum ideenhungrig. Beides zugleich Aber die ursprüngliche, unreflektierte Kraft der restlosen Hingabe, die Einseitigkeit der Persönlichkeit war ihr abhanden gekommen.

Bei uns deutschen Juden trat noch die besondere Schwierigkeit hinzu, von frühester Jugend an sich mit zwei Kulturen zurechtzufinden und dennoch ganz zu bleiben.

Dann noch die unendliche Steigerung des Wirtschaftslebens, die den Beruf, den Nahrungszweig, zu einer früher wie geahnten Bedeutung erhob und schon die einfache Ökonomie der Zeit zu einem ernsten Problem gestaltete. — —

Gewiss, wir waren orthodox. Aber war uns das Judentum wirklich das, was es zu gelten beansprucht? War es die Lehre, in der wir sannen Tag und Nacht, war es das unbedingt herrschende Prinzip unseres Lebens? — — —

Wir waren nicht anders als unsere deutschen Staatsgenossen.

Die verwirrende Fülle des Lebens kam über uns, und wir wussten sie nicht zu meistern. Von Leben sahen wir uns ständig angeregt. Aber das Grosse in das Leben hineinzulegen, das ging über unsere Kraft.

So wurde unser Leben eine fortlaufende Kette von Kompromissen. Die heterogensten Elemente liessen wir in uns lagern und kamen leidlich dabei aus.

Wo aber so vieles in uns sich mit einander vertragen musste, warum sollte da schliesslich nicht auch für den seltsamen Widerstreit Platz sein, der in der freiwilligen Zugehörigkeit zur neologen Gemeinschaft nun einmal beschlossen liegt? — — —

Als ein Bekenntnis war der Austritt aus der neologen Gemeinschaft von seinem Urheber gedacht. Als ein Vorsatz restloser Hingabe ans Gottesgesetz, Hingabe unserer ganzen Persönlichkeit und alles dessen, was ihr geworden, bis zum letzten Groschen ihrer Habe. bis zum verschwindenden Schatten, den sie wirft. Dem Urheber des Austritts war das Gottesgesetz das verzehrende Feuer, und unsere Persönlichkeit das nährende Brot dieses Feuers. Mit welchem Teil seiner in der weissen Glut des Gottesfeuers lodernden Persönlichkeit hätte er freiwillig Mitglied einer – neutral-jüdischen Gemeinschaft sein können? — — —

Ihm war der Austritt die selbstverständliche Konsequenz seiner granitnen Persönlichkeit.

Uns wurde der Austritt Gegenstand unendlich kleinen Zanks.

In diesem Abstand liegt die Entwicklung der letzten vierzig Jahre beschlossen.

Fin de siècle. — — —

Ob für oder gegen den Austritt: Im Grunde hielten wir uns meist die Wage. Geburtsort, Familie, Heirat, Amt: das waren in der Regel die imponierenden Umstände, die unsere Stellung zum Austritt entschieden. Da lässt sich eben nur zanken. — — —

Und Zank gab's genug. Er rieb unsere Nerven so auf, dass sie überempfindlich wurden. Wir nahmen jede Kritik persönlich und fühlten uns verletzt. Die öffentliche Besprechung unserer Schäden empfanden wir als Ruhestörung. Und wir verschwiegen sie zumeist. — — —

Doch wäre das Bild unvollkommen, gedächten wir nicht des Einen unserer Führer, der den Austritt wirklich lebte. Unab-

lässig, unentwegt hat er ihn gelehrt, nachdem er die Fahne ergriffen, die der Hand des Urhebers des Anstritts entsunken war. Er hat ihn so gelehrt, wie er ihn gelebt hat: Als Postulat einer Persönlichkeit, der nicht nur dieses, der jedes Kompromiss — auch das mit der Wissenschaft! — fremd ist, als lebendiger Mahner einer verklungenen Zeit, der die Idee alles und die Erdenschwere nichts bedeutete – — —: wundert's uns, dass dieser Eine unserer Führer ein Einsamer blieb? — — —

Begonnen hatte die Erschlaffung der religiösen Energie bei der Neologie. Das Würzburger Kompromiss schuf ihr behagliche Tage. Aber die Erschlaffung hatte sich auch über uns verbreitet. Eindeutig bestimmte und doch auf der Höhe der Zeit stehende religiöse Persönlichkeiten zählten auch bei uns mehr und mehr zu den Seltenheiten. Religion ist keine Wissenschaft. Mit der kühlen Ruhe stillen Forschertums ist es bei ihr nicht getan. Denn wenn auch des Priesters Lippen Erkenntnis hüten, so fordert man sie nicht als solche von ihm. Als Strom mächtig fortreissender Lehre entquille sie seinem Munde. Denn ein flammender Engel Gottes sei er.

Das Flammenwort des Austritts: „Wer Gottes ist, her zu mir!" traf ein müdes Geschlecht. Es konnte mit diesem Wort nicht mehr zu recht kommen.

Ein Symptom nur war der vierzigjährige Austrittsstreit. — —

VI.

Denkt ihr noch an die „Richtlinien"?

Der Weltkrieg hat sie fast in Vergessenheit gebracht. Der Fluch der Lächerlichkeit deckt sie und ihre Urheber. Wie Heiratsurkunden am Standesamt hängen ihre Thesen an der Schlosskirche der Neologie; Niemand liest sie.

Und dennoch lohnte es sich vielleicht, ihre Manen nochmals zu beschwören.

Was ging denn damals vor?

Neologe Geistliche litten unter dem Tiefstand des religiösen Lebens. Es aufzupeitschen, den Kampf der Ideen neu zu beleben, griffen sie zu dem Mittel der Verzweiflung und legten Hand an die Grundvesten des historischen Judentums.

Luther Thesen waren dagegen ein leeres Kinderspiel. —

Aber der Luther des 20. Jahrhunderts wurde zum Don Quixote.—

Was erfolgte?

Dies:

Es lehnten die Neologen getreu den Grundsätzen des politischen Liberalismus die Bindung selbst nur an die „Richtlinien“ als illiberal ab.

Es benutzten die Führer der konservativen Nichtausgetretenen die „Richtlinien“ zur Erlangung von in ihren Augen wertvollen Konzessionen des neologen Gemeindevorstands.

Es ergingen Erklärungen der beiden orthodoxen Rabbinerverbände, bei deren Zustandekommen höchst beachtliche Unterschiede zu Tage traten: selbst gegenüber den „Richtlinien“ also keine unbedingte Einhelligkeit.

Dann noch etliche Zeitungsartikel, darunter treffliche wissenschaftliche Widerlegungen des Systems der „Richtlinien“.

Dann noch, namentlich im Rheinland, etliche Volksversammlungen. Im Rheinland auch kleine Ansätze zu Neubildungen.

Und dann ward's still. — — —

Doch halt! Irgendwo, an einer Stelle, schienen die „Richtlinien“ wirklich eingeschlagen zu haben: Auf der Kanzel des Prachtbaus in der Friedberger Anlage zu Frankfurt lösten sie wirklich — man staune! — so etwas wie eine Gibea-Stimmung aus. Unablässig knüpfte sich dort an sie, auch in den Weltkrieg hinein, die Mahnung zum Kampf für die Gotteswahrheit, zur Scheuchung jedes Kompromisses. . . .

War der Austritt nicht wirklich nur ein Symptom? — — —

VII.

Ruhelos durchschweift unsere Erinnerung die durch den Weltkrieg zum Abschluss gekommene Epoche der vierzig Friedensjahre, aber was ihr auch immer begegnet, bestätigt nur unser Urteil.

Ein zuverlässiger Gradmesser für die Energie des jüdisch-religiösen Lebens ist die Stellung, das Ansehen des Rabbiners.

Dieser Punkt braucht hier, heikel wie er nun einmal ist, nur gestreift zu werden. Wir wissen ja alle, was es damit für ein Bewenden hatte.

Unsere Rabbiner waren in ihrem Verhältnis zu den Gemeindegliedern mehr und mehr den protestantischen Geistlichen nahe gerückt: In den gehobenen Momenten des Lebens versah man sich von ihnen, dass sich das Wort zur rechten Zeit wohl einstelle.

Zentralsonnen, die unser geistiges und seelisches Leben beherrschen sollten, waren sie uns nicht. —

Irgend ein Vorwurf kann ihnen hieraus wohl kaum erwachsen. Die Zeit war ihnen nicht günstig.

Wir liessen sie zumeist ihre Ausbildung an einer Stelle empfangen, in der schon seit Lessings Tagen scharfe Verstandesluft weht. Sie wurden dort im besten Falle zu ehrlichen Wissenschaftlern. Für flammende Engel war das Klima zu kalt.

Mit deutsch-jüdischer Ehrlichkeit haben sie sich dann vielfach — mit zuweilen doch wohl von uns ein wenig unterschätztem Erfolg — bemüht, Talmudisten älteren Schlages zu werden. Aber wir waren ja in diesem Betracht gar anspruchslos. Und so hatten wir schliesslich die Rabbiner, die wir verdienten.

Wir hatten fromme Rabbiner. Wir hatten ehrliche, gebildete, wir hatten wohl auch kundige Rabbiner.

Aber hatte nicht — die Hand aufs Herz — Gerhard Hauptmann uns mehr zu sagen? — — —

Zuweilen sind uns unsere Rabbiner auch hierin gefolgt und suchten uns bei Gerhard Hauptmann zu fassen. Aber der Umweg war wohl zu gross. — —

Uns wirkliche Führer zu sein, haben viele nicht einmal mehr den Anspruch erhoben.

Aber hätten sie sich auch vorn hingestellt: wären wir ihnen denn gefolgt? — — —

VIII.

Es hat an Versuchen nicht gefehlt, Wandel zu schaffen. Die „Reorganisation" der freien Vereinigung im Jahre 1906 stellt solch einen Versuch dar.

Dieses Unternehmen hatte es in erster Reihe mit dem Gegensatz zwischen Frankfurt und Berlin, daneben freilich auch, weniger laut ausgesprochen, mit dem Gegensatz zwischen Frankfurt und — Frankfurt zu tun.

Was war denn das für ein Gegensatz zwischen Frankfurt und Berlin?

Das ist nicht ganz leicht zu sagen.

Der Austritt als solcher war es nicht. (Wieder ein Beweis, dass er nur Symptom!) Man war ja hüben und drüben „dafür".

Der sachliche Kern des Gegensatzes, wie er sich im Laufe

der Jahre entwickelt hatte, lag wohl zunächst in der Frage der Rabbinerausbildung. Man war in Berlin „wissenschaftlich". In Frankfurt war man es — nicht. Man dozierte in Berlin den Talmud und lernte ihn in Frankfurt. In Berlin war man Exeget und trieb in Frankfurt Tnach. — — —

Die Berliner Wissenschaftlichkeit erstreckte sich aber dann weiter so ziemlich auf alle akuten Fragen des deutschen Judentums.

Waren den Alten die Neologen einfach „Poschim", so wogte in der ersten Blütezeit der zu neuem Leben erwachten Orthodoxie zwischen ihr und der Neologie der heisse Weltanschauungskampf, der Kampf um die Seele, der nur mit vollem Einsatz der Persönlichkeit geführt werden kann und sich am zermalmendsten gerade gegen solche kehrt, die als Vermittler dazwischen treten wollen oder durch ihr Verhalten den Anschein erwecken, als gäbe es einen Uebergang zwischen Gottes lauterer Wahrheit und dem kläglichen Machwerk der Menschen. Am zermalmendsten! Und zugleich am erbittertsten! Die steigende Erkenntnis der unsäglichen Gegensätzlichkeit der gesamten Weltanschauung gegenüber der Neologie schafft ein Pathos der Distanz, das die Personen völlig hinter der von ihnen vertretenen, mit höchster Leidenschaftlichkeit bekämpften Lehre verschwinden macht. Dieses Pathos der Distanz fehlt aber durchaus gegenüber den Dazwischentretenden. Die Dazwischentretenden versäumen nicht, laut und feierlich zu bekunden, dass ihnen Gottes Wahrheit nicht minder teuer sei als jenen; sie zeigen dies auch, mehr oder weniger, in ihrer individuellen Lebensführung. Je mehr sie aber ihrer ganzen Herkunft nach eindeutig und geschlossen auf Seiten derer stehen müssten, die sich, getragen vom Feuer der religiösen Idee, zusammengeschlossen haben, um ihr mit ihrem ganzen Sein Erdreich und Wachstum zu erstreiten, nur umso brennender müssen diese ihren organisatorischen Übertritt ins Lager der Feinde als Hemmung und Beeinträchtigung der ideellen Auseinandersetzung, als förmlichen Verrat an der gemeinsamen Gottessache empfinden.

Hier liegt die Wurzel für das so viel verlästerte, so viel beklagte Verhalten des Urhebers des Austritts und seines Nachfolgers zu den Führern der „Konservativen".

Es war wahrlich keine eigensinnige und beschränkte Recht-

haberein hinsichtlich einer nun einmal strittig gewordenen religionsgesetzlichen Entscheidung.

Aber sie hatten — sie fast allein — die Entwicklung der letzten vierzig Jahre nicht mitgemacht. Sie waren da stehn geblieben, wo wir einst, in unserer ersten Blütezeit, alle gehalten hatten. Sie fühlten sich, solange es noch eine Neologie gab im deutschen Judentum, in ihrem teuersten Besitztum gefährdet, fühlten sich als Gottesstreiter auf heiligem Boden, befugt und vor ihrem Gewissen verpflichtet, einem jeden von uns die unbedingte Klarheit heischende Frage vorzulegen, die einst Josua selbst an den Boten Gottes richtete: „gehörst du zu uns oder gehörst du zu unseren — Feinden?"

Wir aber waren über sie, langsam und unmerklich, einfach hinweggeschritten. Man kann es ruhig heute aussprechen: wir hatten uns mit der Existenz der Neologie innerlich einfach abgefunden. Unter Anerkennung des Besitzstandes hatten wir stillschweigend Frieden geschlossen.

So wurde der Frankfurter Gottesstreiter mehr und mehr zum Anachronismus. — —

Berlin aber hatte sich von der müden Zeit nicht überholen lassen. Wenn die Energie religiöser Tatkraft erschlafft, wird Religion zur Wissenschaft. — —

Der schreiende Gegensatz der Persönlichkeiten ward zum wissenschaftlichen Gegensatz der Methode abgetönt. In emsiger, der Bewunderung nicht unwerter Forscherarbeit handhabte man die eigene Methode und unterzog die wissenschaftlichen Ergebnisse der gegnerischen Methode einer auch bei Christen, die man mit klarer Konsequenz — aber höchst bezeichnend! — in die Gegnerschaft einbezog, viel beachteten Kritik.

Auch den Austritt handhabte man wissenschaftlich. Den religionsgesetzlichen Gründen des Austritts hat man sich in Berlin niemals entzogen. Aber freilich: mit dem ruhigen Auge des wissenschaftlichen Forschers betrachtet, musste die individuelle gesetzestreue Lebensführung der in neologischer Gemeinschaft verharrenden konservativen Wortführer eitel Wohlgefallen erregen und zu dem wissenschaftlich jederzeit nachweisbaren Ergebnis führen, dass, bei aller bedauernswerten Unstimmigkeit in der einen religionsgesetzlichen Frage, im übrigen Methode, Forschungsergebnis

und danach eingerichtetes Sichverhalten einen irgendwie tiefer gehenden Gegensatz nicht erkennen lasse, die Unstimmigkeit daher der grundsätzlichen Gesinnungsgenossenschaft keinen Eintrag tun könne. In der Wissenschaft soll man nicht rechthaberisch sein. —

In der Beurteilung des Vehältnisses zwischen Frankfurt und Frankfurt kam solchermassen das Verhältnis zwischen Frankfurt und Berlin zu klarstem Ausdruck. — — —

Es war das Verhältnis zwei grundverschiedener Zeiten. — —

Nur nicht urteilen! Nur nicht verurteilen!

Nicht beklagen und nicht belächeln.

Verstehen ist alles. — — —

Kann es uns wundern, dass die „Reorganisation" des Jahres 1906 nicht das ersehnte Ergebnis zeitigen konnte?

Man kam zusammen. Man sprach mit einander. Aber die bewusste Zeugen dieses ersten Zusammenkommens sein durften, werden die tiefe Ergriffenheit niemals vergessen, die sie damals durchschüttelte. — — Wie da der eine Mann, auf den letzlich alles ankam, in furchtbarstem seelischem Kampf bis an die äusserste Grenze seiner Persönlichkeit schritt — — und wie da der Tag, der ihm der schwerste seines Lebens wurde, uns, die wir eine neue Epoche erträumten, mit eitel Freude und Begeisterung erfüllte — mit Freude darüber, dass die Fernen sich getroffen — begeistert im Wahn, dass nur ein Phantom sie getrennt — — wie wir, an der Spitze der hingebende Organisator, von Ortschaft zu Ortschaft zogen, die Kunde, die frohe Botschaft von der neuen Einheit, dem neuen Leben der Orthodxie bis in die entlegensten Weiler zu tragen — — — bis dann, nicht durch besonderes Ereignis, sondern einfach durch mechanischen Zeitablauf, die lähmende Erkenntnis sich Bahn brach, dass bei allem organisatorischen Erfolg, bei aller Mehrung politischer Stosskraft, bei aller Stärkung materieller Zufuhr nur unendliches diplomatisches Geschick den Reifen um die auseinanderstrebenden Glieder halten könne, dass aber im neuen Haus im Grunde weder Frankfurt noch Berlin jemals recht heimisch werde — — —: wie ist uns doch heute all das so klar, so verständlich, so einleucht nd in seiner Notwendigkeit — so herzzerreissend in seinem Jammer. — — —

Es war unmöglich. Durch Organisation, und war sie noch so genial erdacht und genial gehandhabt, liess sich das Grundge-

bresten der Friedensjahre nicht heilen. Ja, es lag in dieser Organisation eher die Gefahr, dass sie das Grundgebresten hinter äusseren Erfolgen verschleierte und die Heilung vollends unmöglich machte.

Wir arbeiteten für die Organisation und arbeiteten nicht an uns.

Den Bruch unserer Seele, die nicht im Feuer des Gottesgesetzes zu unbedingter Einheit zusammenschmolz, verheimlichten wir uns durch Teilnahme an unzähligen Sitzungen, Versammlungen, Festlichkeiten, Schaustücken — — und blieben die Alten.

Die immer wieder zu Tage tretenden Gegensätzen suchten wir uns — echt fin de siècle — durch psychologische Zersetzung von Personen erklärlich zu machen, hatten keinen Sinn für die schwere und dunkle Tragödie der Zeit und setzten an ihre Stelle die seltsamen Launen des Zufalls — und blieben die Alten. — —

IX.

Aber vielleicht lag es nur daran, dass unser Sinn im engen Raum sich verengert hatte? Vielleicht hatten wir, unabgelenkt durch wahrhaft grosse Aufgaben, uns zu viel mit uns selber, mit unseren kleinen Wünschen und Fehlern beschäftigt und schliesslich den richtigen Massstab für ihre sachliche Bedeutung verloren?

Waren nicht im Grunde die Gegensätze innerhalb des Zionismus weit wesentlicher, und war es nicht gleichwohl gelungen, eine grosse, weltumspannende Organisation zu schaffen, die eine Tribüne besass, auf der alle Gegensätze zu rückhaltlosem, offenstem Austrag kamen, die aber auch ein Aktionskomité besass, das über alle Gegensätze hinweg die geschlossene Einheit verkörperte und über alle Theorien hinaus die sieghafte Tat verwirklichte?

Waren nicht zudem längst schon alle internationalen Ideen in internationalen Organisationen zum Ausdruck gelangt, und war nicht das Judentum seinen Volksgliedern nach die älteste aller Internationalen, seiner Idee nach die verbriefteste aller Universalismen? —

Wäre unser jüdisches Leben wenigstens in seinem Kern gesund gewesen, hätte die jüdische Idee die Einheit unseres Wesens ausgemacht, und uns nicht die Vielgestaltigkeit unserer Interessen tausendfach zersplittert, wären wir wirklich gewohnt gewesen, unser jüdisches Tun und Lassen stets und immer unmittelbar von der unserem geistigen Auge vollkommen gegenwärtigen göttlichen Wahrheit bestimmen zu lassen: an der Grösse und Erhabenheit des

Gedankens der jüdischen Weltgemeinschaft wären all unsere zufälligen Fehler wie Schlacken abgefallen, hätten wir die ganze Fülle der in uns verborgenen religiösen Kraft wieder gewinnen und im eigentlichen Sinne des Worts über uns selber hinauswachsen müssen!

Es ist anders, ganz anders gekommen.

Nie ist die Dekadenz unseres jüdischen Wesens grauenhafter zu Tage getreten, als in dem mörderischen Kampf, der um Agudas Jisroel schon vor ihrer Geburt in unseren Reihen ausbrach.

So träumt ein Sterbenskranker von Leben, Glück und Gesundheit: zur Vermehrung seines Leidens, zur Erhöhung seiner Qual. — — —

Vor unserem Auge stand Gottes heilige Nation, die sein Ruf aus Knechtschaft befreit, sein Wille zur Einheit gestaltet hatte.

Ihre Goluseinheit wiederherzustellen: so träumte uns.

Ergriff uns nicht ein Schauer bei solch göttlichem Tun? Läuterten wir uns nicht siebenfach, ehe wir uns anschickten in göttlichen Bahnen zu wandeln? — — —

Gottes Klall steht in Frage: wer wagt's heranzutreten? — —

Jeder wagte es!

Wir waren von „Mystik" gar frei vor dem Krieg! — — —

Als gälte es, eine Aktiengesellschaft zu gründen, so drängte sich alles heran. Wohlverstanden: nicht, um nicht ausgeschlossen zu sein aus Gottes heiliger Gemeinschaft, sondern um vornan zu stehen, um Macht und Einfluss zu gewinnen, Sitz und Stimme zu haben!

Niemand besann sich, niemand hielt Einkehr. Keiner legte sich die Frage vor, ob denn all das, was bei uns in den schweren Jahren der Reform geworden, wert sei, in Gottes Gemeinschaft übernommen, in Gottes Gemeinschaft verewigt zu werden. — —

Selbst bei der Idee aller Ideen, bei dem irdischen Abbild göttlicher Herrlichkeit, selbst bei Klall Jissroel sah unser Auge nur die — Organisation.

So tief waren wir gesunken. — — —

Hass, Neid, Intrigue, Verläumdung, Empfindlichkeit, Verletztheit, Verbitterung: der ganze Schlamm unserer Seele quoll vor Klall Jissroel empor und schuf eine Luft zum Ersticken.

Vor den Toren von Klall Jissroel zerstob die Scheineinheit des Jahres 1906 in tausend Trümmer:

Gebieterisch heischten die konservativen Führer der neutraljüdischen Gemeinden Einlass und Anerkennung: —

Mit rückhaltlosem Einsatz der bis ins Innerste getroffenen Persönlichkeit deckte Frankfurt die Tore. —

Berlin wahrte wissenschaftliche Ruhe. —

Die Sünden der vierzig Friedensjahre kamen über unser Haupt.

Das Mass war voll.

Da brach der Weltkrieg aus. — — —

X.

Am Nachmittag des neunten Ab, um die Stunde etwa, da einst unser Tempel in Flammen stand, rief der deutsche Kaiser das Volk zu den Waffen. Wieder sank ein Tempel, der Tempel des Völkerfriedens, in Trümmer.

Aber heute, im dritten Kriegsjahre, wissen wir's: Wie einst der Tempel, den Babylon uns entriss, wie einst der Tempel, den Titus zerstörte, nur Hemmschuh unseres Fortschritts, nur Zeuge unseres Niedergangs gewesen, so hat auch im Tempel unseres Friedens längst schon Gott nicht mehr geweilt, stickiger Rauch ihn erfüllt, lang ehe seine Quadern sanken.

Nicht den Fall unserer Tempel betrauern wir. Totenklage wär's, unschicklich, die Zeiten zu überdauern.

Aber dass unsere Tempel fallen mussten, dass nur ihr Fall uns Rettung bringen konnte, dem allein gilt unsere Trauer.

Männlich ist solche Trauer. Nicht weichliche Wehmut will sie uns bringen. Zu Taten ruft sie uns auf, zu männlichen Taten, die uns wieder bringen sollen, was wir zu besitzen nicht verdient hatten.

Jochanans Geist, der Geist des grossen ben Sakkai, winkt über Jahrhunderte uns zu und bittet und beschwört uns, in der Katastrophe, die uns ereilt und die an Schwere der seinen kaum nachsteht, mit unseren Kräften, mit unseren Mitteln und Gaben zu ihm hin zu streben, Rettung zu suchen, wo er sie gesucht, Mut und Stärke zu holen, wo er sie gefunden.

Jochanan sei unser Führer! Denn seine Zeit ist unsere Zeit! — —

Fand uns der Brand des Tempels nicht hundertfach zerklüftet?

Hat uns der Feind nicht überrascht, wie wir nach dem schwanken Rohr der Fremde abgelauschter Organisationen griffen, uns Rettung zu holen, wo nur Eines retten konnte?

Schlug nicht das Tempelfeuer in die schwülste Luft des Bruderhasses, der Kränkung der Thoraträger?

Und — vor allem! — hatten wir nicht verlernt, vornan die Thora zu segnen? — — —

Und — — und — — — decken nicht heute wie damals die Leichen Tausender unserer Brüder die Felder des Entsetzens? Sind nicht im Ost, heute wie damals, viele Tausende unserer Teueren in Not und Elend verschleppt? Liegt nicht die Hand des Krieges in doppelter Schwere auf dem heiligen Boden der Heimat? Die Stätten der Lehre, sind sie nicht verödet? Die Zentren unserer Kraft nicht tötlich getroffen? — — —

Drum auf, Brüder! Lasset uns nicht zaudern!

Jochanan sei unser Führer!

Keine Wehleidigkeit! Keine träge Verzagtheit!

Kennt ihr die Stimmung der Nachmittagsstunde des neunten Aw?

Schon geht der Tag zur Neige, der Tag des Seufzens und Weinens, der Tag erschütterndster Klage — —: doch wenn die Stunde naht, in der der Tempel sank, da richten wir uns empor, da entflort sich unser Auge und schaut in dem Feuer des flammenden Tempels das nämliche Feuer, das ihn einst wieder erbaut, und unsere bebende Lippe segnet Israels Gott, der in freier Güte das Böse erschafft, um das Gute damit zu bilden. — —

Der Nachmittag des neunten Aw ist gekommen!

Lasset uns das Ende des Entsetzens nicht abwarten!

Lasset uns zusammentreten und lasset uns — gleich Jochanan — mitten im Entsetzen den Mut der befreienden Tat finden. —

XI.

Als Trauernde des neunten Aw treten wir denn zusammen!

Was uns einst alles war, ist in weite Ferne gerückt!

Speise und Trank sind unserer Willkür entzogen. Der Staat verwaltet sie und misst sie uns nach eigenem Zweck in seinen Massen zu. Genuss, in dem wir sonst schwelgten, ist uns vergällt und deucht uns schal und abgestanden. Das Spiel der Aesthetik, das uns nur zu oft die Leere des Seins verhüllte, ist vor dem Schicksalsdrama verstummt. Die Grundbedingungen unserer nackten Existenz, ehedem nie angezweifelte Voraussetzung, der Boden, auf dem wir sorglos bauten, in höchsem Sinne in Frage gestellt, wankend unter unseren Füssen. Beruf, dem wir den

besten Teil unseres Selbst, dem wir unsere Seele opferten, klein, gering, bis zur Bedeutungslosigkeit gering, ein lächerlicher Egoismus.

Alles hat der Staat von uns genommen. Alles das durfte er nehmen. Denn auf der Stufenleiter der Zwecke steht er höher, als was er uns nahm. Wir hatten es nur durch ihn. Er hat uns nichts genommen, was er uns nicht zuvor tausendmal schon gegeben hätte. Er hatte es uns gegeben und hatte es uns geschützt. Nun geben wir es ihm wieder und schützen ihn. — —

Als Trauernde des neunten Aw — weggelegt die Güter der Erde — treten wir also zusammen.

Was wir für Selbstzweck gehalten, wichtigen, belangvollen Kern unseres Lebens, ist in seiner Nichtigkeit entlarvt. Dieses Leben selber jeden Eigenwertes beraubt, millionenfach vernichtet. Wahrlich, auch das menschliche Leben bedeutet nichts mehr. — —

Nun gilt's zu suchen, was wir wirklich sind, da wir nicht mehr das sind, was wir einstmals — — hatten. — —

Brüder, habt ihr gesucht, was ihr seid, und habt ihr euch gefunden?

Habt ihr nach Sklavenart nur widerwillig hingegeben, was ihr einst hattet, und heult nun — nach Sklavenart — dem Verlorenen nach, dass es euch endlich wiederkomme?

Dann wäret ihr nicht die Männer des neunten Aw! Dann hättet ihr euch — jetzt erst für immer — endgültig verloren!

Nein! Nicht also seid ihr dem Tage entgegengereift!

Von dem, was ihr verloren, habt ihr euch abgeschieden, eben weil ihr's verlieren konntet, und habt euch in dem gefunden, was euch niemand zu rauben vermochte!

Was wir hatten, das ging uns verloren. Und was uns blieb, das sind wir!

Zum neunten Aw ward uns der Weltkrieg!

Verödet sind wir! Aber in uns — — unser Erbe!

Gefallen ist der Flitter von der Lade. Der organisatorische Prunk, mit dem wir sie sonst behängt, ist zerrissen und fortgefegt. Dem Gottesgesetz stehen wir Aug in Auge gegenüber!

Und siehe — auch dort ein Trauernder. Hilfe suchend streckt uns das Gottesgesetz die nackten Arme entgegen. Heimatlos ist es — auch es heimatlos auf Erden! Heimatlos heute wie vor zweitausend Jahren! Unter den Fusstritten der Gewalt erdröhnt

die Erde, und die Idee findet keine Stätte auf ihr. Nur in der Seele weilt die Idee — sie selber ein Fremdling wie sie. — —

Männer der Idee sind wir, wir Trauernde des neunten Aw. Die Idee unser Beruf, die Idee unser Besitz, die Idee unser eins und alles!

Wir haben dich lange verkannt, du armes Gottesgesetz. Du trauerst schon länger als wir. Als wir noch glaubten Dein zu sein, waren wir längst nicht mehr Dein!

Gewiss, wir haben dich geliebt, als unser ehelich Weib geliebt. Aber die Jahre schwanden dahin und das Feuer der Liebe entfloh. Du weiltest in unserem Heim und hattest dein trautes Zimmer. Aber wir hatten daneben auch unsere Zimmer für uns. Du begleitetest uns bei unseren Gängen. Aber deinen Anspruch, stets mit dabei zu sein, empfanden wir schon als lästig. Wir hatten gar wenig Zeit für Dich und zahllose andere Interessen. — — —

Du grämtest dich, denn du warst es anders gewöhnt. Schautest voll Sehnsucht zum Grab unserer Väter, deren einziges Gut du gewesen. — —

Nun stehen wir da, wo unsere Väter gestanden.

Nun haben wir dich endlich, nun hast du uns endlich wieder.

Dein sind wir geworden, ganz dein.

Du und wir — wir gehören zusammen.

Haben ja nichts auf Erden als Dich — hast ja nichts auf Erden als uns. —

Nichts als Dich?

Wie reich, wie überreich sind wir doch mit Dir! O Wonne des Besitzes, o namenloses Glück der Berufung!

Die Völkerherzen sind umgepflügt und harren durstig der Saat.

Eine neue Zeit, eine hohe Zeit bricht an!

Lasst, Brüder, uns die Hände zusammenknoten und feierlich uns geloben:

Wie wir in diesem Weltkrieg uns erkannt, so wollen wir für immer bleiben! Fort die Halbheit, fort der Bruch! Ganze Menschen! Ganze Juden! Ganz Männer der Idee! Ganz Träger göttlicher Wahrheit! Kommt bald die Zeit, da der Staat uns wiedergibt, was er uns heute genommen, so wollen wir nie vergessen, dass, was der Staat nur in der Stunde der Gefahr verlangt, die Idee tagtäglich beansprucht: Solange das Gottesgesetz keine Heimat hat auf Erden, ist seine Existenz immerfort bedroht, ist restlose Hingabe Pflicht.

Der Staatenkrieg geht zu Ende. Der Krieg der Ideen beginnt.

Am Feuer, das den Tempel des Friedens zerstört, entzündet sich das Feuer der Ideen.

Ungeheures steht vor uns zu leisten: Am Wiederaufbau zertrümmerter Menschheit als Träger göttlicher Wahrheit Hand anzulegen, göttlichen Ideen Herzen und Geister zu öffnen.

Siehe, der Funke des göttlichen Feuers, der im Zionismus unter Schutt und Geröll glimmt, setzt jetzt die Gemüter dort aufs Neue in Flammen.

Und wir, in deren Brust das ganze Feuer lodert, wollen von ihnen uns — — beschämen lassen?

Eine neue Zeit bricht an. Glücklich wer sie als Neuer erlebt.— —

XII.

Dies aber ist die heiligste Aufgabe der Stunde: Der neuen Zeit die Stätte bereiten! In Flammen ging die Vergangenhei auf. Lasst uns, still und entschlossen, ihre rauchenden Trümmer bei Seite schaffen.

Wo fangen wir an?

Da, wo der Niedergang anfing!

Wir haben die Vergangenheit durchmessen und haben, als die Wurzel ihres Uebels, das Schwinden der religiösen Energie, das Erlahmen der rastlosen Kampfbereitschaft für die religiöse Idee, die Abschwächung des Feuers der Idee zum sanften Licht der Wissenschaft, die Herabsetzung der Allmacht der Idee zu einem blossen religiös-politischen Parteiprogramm erfasst und erkannt.

Die ideenfeindliche, am missverstandenen Bismarck anknüpfende Zeit, fin de siècle, hatte auch uns ergriffen.

Wir hatten die Fähigkeit verloren, ganz der Idee zu leben und, sie tragend, von ihr allein getragen zu werden.

So ist der Austrittsjammer über uns gekommen. — — —

Eine Entscheidung, dunkel und schwer, wie dunkleres und schwereres gar nicht erdacht werden kann, eine Entscheidung, die nur psychologisch notdürftig nachfühlbar ist, eine solche Entscheidung hat Macht über uns gewonnen und uns aus ihrem Bannkreis nicht mehr entlassen.

Politische Parteien gehen auseinander, weil die Kornzollfrage sie entzweit.

Wir aber, obgleich uns Gottes Wahrheit abgrundtief schied, wir blieben zusammen.

Nicht die Autorität des Urhebers der Entscheidung hat ihr zu Einfluss verholfen.

Aber dass sie der Schwäche der Zeit so wundersam entgegenkam, das allein hat sie verewigt.

Der Kampf der Ideen verstummte. Das Prunkkleid der Organisation überzog und verhüllte die Idee. In unserem öffentlichen Leben hörte man nicht mehr viel von der Idee. Man war organisiert und wirkte für seine Organisation. Was dabei für die Idee herauskäme, überliess man der Organisation. — —

Hier ist der Punkt, wo wir einsetzen müssen. Hier trennen sich die Zeiten.

Fort mit dem Schutt der neutral-jüdischen Gemeinde, dieses Denkmals unserer Halbheit! Fort mit dem Schutt jeder neutral-jüdischen Organisation, dieses Feindes des Geistes! Hoch entfalten wir wieder das Panier der Gotteswahrheit und lassen von neuem den alten Ruf erschallen: Wer Gottes ist, hierher! Die Gotteswahrheit hat unser Wesen entflammt, uns endlich zur Einheit geläutert: sie wollen wir heimisch machen auf Erden, für sie, unmittelbar und ausschliesslich für sie, den Gotteskampf zu Ende führen. An die besten Zeiten der zu jungem Leben erwachten Orthodoxie knüpfen wir wieder an! Neologie und Zionismus, und wie sie alle heissen mögen, die Gottes Wahrheit verfälscht und Gottes Nationalgesetz entthront: wieder, wie einst, fordern wir sie heraus, die Wahlstatt der Ideen zu betreten, den herrlichen, fruchtbaren Kampf der Ideen zu führen — wir geeint — sie geeint — — wir hier — sie dort — und Israels Gott über uns — mit uns! Wunderbare Zeiten nahen! Nicht mehr der lähmende Kartoffelkrieg um Licht und Luft in der Organisation — — nicht mehr der nervenzerrüttende Streit der Personen — —: der brustweitende, der befreiende Kampf der Ideen steht uns bevor, der uns in die Höhe hebt, der auch der Neologie, auch dem Zionismus Impulse leiht, Freunde wie Feinde zu Männern der Idee wandelt und Gott die Entscheidung anheimstellt. — —

Wir wissen es: nicht heute und nicht morgen schwindet der Schutt von vierzig langen Jahren. — — —

Aber wir wissen, wir fühlen es auch: in dem kommenden Kampf der Ideen, der die Völker der Erde, nach diesem Kampf der Materie, mit jugendlicher Kraft durchbrausen wird, muss die

deutsch-jüdische Orthodoxie, muss das ganze deutsche Judentum wie elende Spreu zerstieben, wenn sie nicht jauchzend in den Chor der Kämpfer sich mischen und Idee mit Idee erwiedern kann.

Unsere Schicksalsstunde ist da. Zum letzten Male wird uns der Becher gemischt. Hat uns nicht einmal der Weltkrieg emporgerüttelt, blieb alles bei uns beim Alten — und brächte uns etwa das Ende des Ringens nichts als den Beginn — — des widerlich geist- und ideelosen Streites und Zanks um die preussische Zwangsorganisation mit übersattsam bekannter Frontstellung (die grossen Verbände dafür, Freie Vereinigung dagegen, die neutralen Gemeinden dafür, ihre konservativen Führer dafür und dagegen zugleich): am Ekel unserer Besten gingen wir zu Grunde und hohnlachend würfe uns die neue Generation das fade und blutarme Surrogat, das wir an die Stelle der flammenden Gottesidee gesetzt, endgültig zu unseren Füssen.

Drum wenn auch die Erbschaft der vierzig Jahre nicht im Handumdrehen zu liquidieren ist, so müssen wir dennoch heute schon, unverzüglich, Sorge tragen, dass ihre Last uns nicht in der neuen Zeit erstickt und die neue Entwicklung verhindert.

Die neutral-jüdische Gemeinde mag erst allmählich, mag erst im kommenden Kampf der Ideen zusammenstürzen und verschwinden.

Heute aber schon müssen wir, für immer, ihre lähmende Wirkung tilgen.

Was wir in vierzig Jahren nicht vermocht, das zu vollbringen finden wir heute die Kraft. In uns die neue Zeit!

Wir treten vor die konservativen Führer der neutral-jüdischen Gemeinden und sprechen also zu ihnen:

„Vierzig Jahre sind es her, dass Ihr unser Lager verliesset und Eure Gesetzestreue ins Lager der Gesetzlosigkeit trugt. Seitdem ist das deutsche Judentum ein Feld geworden, auf dem nur ein Stratege sich auskennt. Ihr durftet Euch auf eine Entscheidung stützen. Aber selbst wenn Ihr diese Entscheidung, selbst wenn Ihr die Entscheidung dieses Mannes nicht gehabt hättet, Ihr hättet gleichwol nicht anders gehandelt, als wie Ihr handeln musstet. Denn in Euch wirkte die Zeit, die Allesbezwingerin. Euch war das deutsche Judentum nicht mehr in zwei Heere geteilt, die um den dreimal heiligen Gott Israels stritten. Nie wäre es Euch sonst beigekommen, das Lager zu verlassen, das heilig ist, weil Gott

selbst in ihm weilt. Euch schien die Zeit des Ideenkampfs vorbei, und die Zeit friedlichen Wirkens im Inneren, geschlossenen, einheitlichen Auftretens nach Aussen gekommen Nicht Eure Schuld, sondern die Schuld der Zeit war's, dass Ihr also dachtet. — —"

„Aber seht, nun naht eine neue Zeit, die nicht Ihr, die nicht wir, die keiner voraussehn konnte. Der Weltkrieg bringt sie herauf und niemand hindert ihren Gang. Ihre Impulse gilt's der göttlichen Wahrheit, die ja auch die Eure ist, dienstbar zu machen. Sonst schreitet sie über uns hinweg, und das deutsche Judentum, das Euch teuer, ist gewesen."

„Verzeiht, wenn wir es Euch offen sagen, so hart es klingen mag; wir wollen Euch nicht verletzen, aber das Herz treibt uns dazu: So wie Ihr in den vergangenen vierzig Jahren Euch verhalten habt, mag es zwar politisch klug und menschlich verständlich gewesen sein. Aber von nun an und weiter wird's zur furchtbarsten Gefahr! Ihr habt Euch zu viel um uns gekümmert. Ihr habt um uns geworben, habt uns zu Euch hinüber zu ziehen Euch bemüht. Ihr habt Euch nicht dabei beruhigt, vor Eurem eigenen Gewissen Euren Übertritt ins Lager der Neologie rechtfertigen zu können, Ihr habt vielmehr immer wieder und immer wieder auch von uns, von unseren Führern verlangt, dass auch deren Gewissen Euch rechtfertige, auch deren Überzeugung die Unanfechtbarkeit Eures Schrittes bestätige. Nicht als einfache Soldaten wolltet Ihr mittun, wo Gesetzestreue in Selbständigkeit sich zusammenfanden: in Führerstellen wolltet Ihr kommen, um Euer gleiches Recht zu erstreiten".

„Seht, das geht zu weit, das könnt Ihr nicht verlangen. Heute weniger als je. Der Kampf der Ideen bricht aus. Ihm allein gilt fürderhin unser Bund. Da brauchen wir Männer zu Führern, deren letztes Wesensteilchen in göttlichem Feuer glüht, deren Antlitz Schwingen decken, dass sie keine Rücksicht kennen, deren Füsse Schwingen decken, dass keine Kette an ihnen klirrt, und die uns frei zur Höhe führen."

„Ihr aber, Ihr seid — verzeiht es — nicht frei. Das neutral-jüdische Band, das Euch umschliesst, verpflichtet Euch dienstlich zu einem Verhalten, bei dem das Band nicht zerreisst. Das Band hindert Euch, ganz so zu sein, wie Ihr es vielleicht gerne sein möchtet. Ihr wisset selbst am besten, warum Ihr dies Band Euch auferlegt. Vielleicht erschien es Euch eines solchen Opfers

wert, die unmittelbare Fühlung mit der Neologie nicht zu verlieren. Nun, so wendet Euch denn an diese. Versuchet, so weit es geht, selbst im neutral-jüdischen Bund, in der kommenden Zeit die Neologie für Gottes lautere Wahrheit zu begeistern. Freut Euch mit jedem, der Euch, entzündet von Euerem Feuer, schliesslich verlässt und zu uns herüberkommt. Wir werden es Euch zu Dank wissen, auch wenn uns Euer Opfer zu gross erscheint. Aber von uns, die wir ja nicht erst gewonnen zu werden brauchen, aber von uns lasst ab."

„Wir wissen, wir muten Euch da nichts leichtes zu. Aber kann Euch dies Opfer so schwer sein, da Ihr das ungleich schwerere habt bringen können, freiwillig dem neutral-jüdischen Bunde Zeit Eures Lebens dienstbar zu bleiben?"

„Und es muss sein. Nicht leichtsinnig verlangen wir's von Euch. Im Namen Gottes verlangen wir es, der von uns den Aufbau seiner verödeten Welt erwartet. Es muss sein. Nicht anders verschwindet der lähmende Zank, der nervenzersetzende Hader."

„Und ist es denn wirklich zu schwer? Die Euch die Führerschaft weigern, tun es ja nicht aus Hass gegen Euch, nicht aus Geringschätzung, nicht aus Verachtung. Ihre sturmerprobte, auf Gott sich berufende Ueberzeugung ist's, dass nicht sein darf, was Ihr auf Euch nehmt. Ihnen wär's Gewissenszwang, Euch als Führer an ihre Seite zu nehmen. Euch wär's nur — Selbstüberwindung, auf die Führerschaft zu verzichten."

„Uns, und ganz gewiss auch Euch, hat der Krieg das Auge geöffnet über das Wesen des Judentums. Zitternd sahen wir Israels Gott in Ruhe thronend, indess sintflutlicher Jammer die Menschenerde füllte. Furchtbar ist Israels Gott. Furchtbar drum auch die Verantwortung, die auf Israels Führern lastet. Es giebt kein Recht auf Führerschaft in Israel. Schwere Pflicht ist's, die in Angst und Zagheit übernommen wird, wenn keiner sonst sie erfüllt. Keine Partei sind wir mehr, in der es, nach Art der politischen Parteien, um Macht und Einfluss geht. In Eurem Gemeindeverband, da mögt Ihr ängstlich bedacht sein, dass Euren Rechten keine Eintrag geschehe, Eure Stellung sicher bleibe. Aber sündhaft wär's, unter denen, die sich mit frischer Begeisterung um die Gottesfahne scharen, einen Kampf um die Führerschaft von neuem zu entfachen und nichts als Zank zu erregen. Ihr habt

wahrlich an Verantwortung schon genug zu tragen. Drum im Namen der Gotteswahrheit, für die wir arbeiten wollen: Verzichtet!"

Also wollen wir zu ihnen sprechen, und wenn wir nur selber fest sind, werden sie sich unserm Wort nicht entziehen.

Den Rest vertrauen wir der Zeit. — — — —

Dann noch der Schutt der preussischen Organisationsbestrebungen.

Sie, die uns ehedem den besten Teil unserer Kraft geraubt, sie hören auf Gefahr zu sein, wenn uns der Krieg wirklich zu Volljuden hat werden lassen. Das kommende Preussen wird uns nur organisieren, wenn wir die Organisation — — verdienen. Versäumt es die Neologie zudem, im kommenden Frieden sich der Idee zuzuwenden, verbleibt ihr auch nach dem Krieg das Judentum nichts als die hohe Schule der — Verwaltungskunst, so geht sie rettungslos zu Grunde und wird, wenn wir nur sind, was wir sein sollen, nicht einmal die Kraft mehr finden, für die Organisation zu kämpfen. Lebt aber auch in ihr die Idee wieder auf und entbrennt dann der Kampf der Ideen, so gedeiht selbst der Gedanke an Organisation zu hellem Wahnsinn. — — —

Wenn wir so durch restlose Hingabe unseres ganzen Wesens an die göttliche Wahrheit — das bedeutet ja das Austrittsbekenntnis — den uns zermürbenden Gegensatz der vierzig Jahre innerlich überwinden und damit das Krankheitssymptom: Austritt endgültig verscheuchen, wenn wir der Organisationsgefahr das neu erwachte Bewusstsein unseres Kämpfertums für die göttliche Wahrheit in Gelassenheit entgegenhalten, dann endlich gewinnen wir Zeit und Kraft, uns dem einzigen Gegenstand zuzuwenden, der allein würdig ist, unser öffentliches Leben ganz zu erfüllen: der Hebung des Thorastudiums. — — —

Ist der Gedanke nicht furchtbar, dass die Gesammtvertretung der deutsch-jüdischen Orthodoxie dieser Frage aller Fragen sich kaum je widmen konnte?

Spricht diese eine Tatsache nicht mehr, als alles, was früher über die vierzig Jahre gesagt worden ist?

Ueber den Austritt debattieren, das verstanden wir alle.

„Ein Blatt Gemore leinen" die wenigsten.

Ist es nicht unendlich bezeichnend, dass gerade die Stätte

des Austrittbekenntnisses die einzige Stätte wurde und blieb, die eine Jeschiwah besass?

Während wir über Frankfurt uns ärgerten, in Frankfurt den Hemmschuh unserer am Äussern des Judentums haften gebliebenen Pläne und Wünsche erblickten, während wir so gerne über die ganze nichts wie „negierende" Frankfurter Wirksamkeit der letzten 25 Jahre zeterten, hat Frankfurt das Eine vollbracht, das von fast allen unseren Taten allein verdient, den Weltkrieg zu überdauern: Zum ersten Male seit langen Jahren hat Frankfurt auf deutschem Boden deutsche „Bale Battim" ausgestellt, die lernen können.

Hätte Frankfurt sonst nichts getan — es könnte zufrieden sein. —

Aber gerade in diesem Punkt mehren sich die Anzeichen unserer glückverheissenden Wiedergeburt.

Ist es ein Zufall, dass mitten im Krieg neue Thoraschulen entstehen? Ein Zufall dass mitten im Krieg das wissenschaftliche Berlin sich auf Angliederung einer Jeschiwah besinnt?

Wir werden nach dem Krieg uns ganz diesem unseren schwersten, im tiefsten Grunde einzigen Problem zuwenden. Was besagt denn die Idee des Judentums ohne die Stütze des Lernens? Wer ohne gelernt zu haben und ohne ständig zu lernen in die Höhenluft der Idee sich emporzuheben wagt, der gleicht dem unglücklichen Flieger, der im luftleeren Raum zu fliegen versucht: rettungslos stürzt er ab. — — —

Die sytematische Hebung des Lernens in Deutschland sei die erste Friedensaufgabe der Freien Vereinigung. Wenn wir erst einmal die Zeit erleben, dass dieser Punkt einzigen Gegenstand der Beratungen ihres Ausschusses bildet, von Session zu Session immer wieder auf die Tagesordnung gesetzt: dann wird sich uns die Brust voll Freude heben und wir werden wissen: Gott sei Dank, wir sind genesen. — — —

XIII.

Sind's Träume, die hier verzeichnet sind? Wird's Wirklichkeit?

Ich weiss es nicht.

Doch Eines weiss ich: nur wenn der Weltkrieg Epoche macht im Leben der deutsch-jüdischen Orthodoxie, nur wenn er so Epoche macht, wie es hier schwach anzudeuten unternommen worden ist, wird sie am Leben bleiben.

Um das Judentum ist mir nicht bang. Es ist göttlich, also ewig.

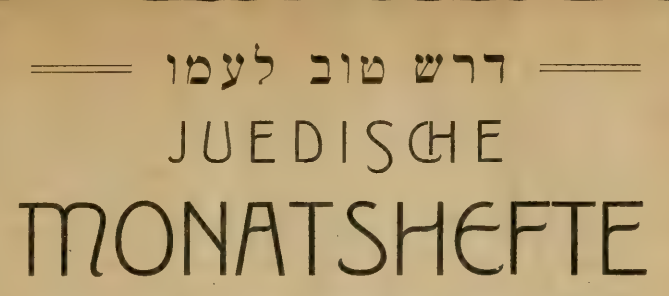
Wir aber sind nicht ewig, und um uns ist mir bang.

Drum schrieb ich nieder, was ich auf dem Herzen hatte.

Es ist Programm oder Testament.

Gott segne Sein Volk mit dem Frieden.





Jahrgang 4. Heft 6.

Von der Frankfurter Jeschiwah.

Wir wollen heute einiges über die Frankfurter Jeschiwah sagen. Zwar steht unsere Zeitschrift dem Leiter der Frankfurter Jeschiwah näher, als manchem lieb ist — hat sich doch vor nicht langer Zeit einmal in öffentlicher Sitzung ein bekannter, aufgeregter Herr aus Süddeutschland gar furchtbar darüber echauffiert, dass der Vorsitzende der Freien Vereinigung für die Interessen des orthodoxen Judentums es mit seiner Stellung vereinbar findet, an unserer Zeitschrift mitzuwirken — nichtsdestoweniger glauben wir so viel Objektivität noch aufbringen zu können, um über die Frankfurter Jeschiwah ein sachliches Urteil abzugeben. Was uns zu unserer Aussprache veranlasst? Nun, ein Artikel im Berliner Jeschurun (IV. Jhrg. Heft 3/4), „Erziehungsfragen in Ost und West", worin der Verfasser, Herr Dr. Wohlgemuth, auf S. 147 „einige Vorschläge zur Wiederbelebung des Thorastudiums in Deutschland" macht und hierbei die Gründung von Jeschiboth nach dem Muster der Frankfurter Anstalt als den wichtigsten Punkt des nach Friedensschluss neu aufzustellenden Erziehungsprogramms des gesetzestreuen Judentums in Deutschland bezeichnet.

Wir wollen zunächst feststellen 1) dass es den Leiter der Frankfurter Jeschiwah mit Genugtuung erfüllen darf, wenn jetzt auch weitere Kreise die Überzeugung erlangt haben, dass die Gründung von Jeschiwoth für die deutsche Orthodoxie eine unabweisbare Lebensnotwendigkeit ist; 2) wie schmerzlich die Erfahrung ist, dass erst die Erschütterungen des Weltkrieges hereinbrechen mussten, um das langsame Keimen dieser Überzeugung zu bewirken.

Soll nun für die beabsichtigte Gründung von Jeschiboth in Deutschland Frankfurt a. M. nicht blos honoris causa, sondern faktisch, nicht blos dem Namen nach, sondern in Wirklichkeit das Muster sein, dann ist es nötig, dass man vor allen Dingen in den Geist der Frankfurter Jeschiwoh hineinleuchtet, dass man sich die prinzipiellen Gesichtspunkte klar macht, die von Anbeginn für die Jeschiwoh massgebend waren. Ferner wird es nötig sein, die gegenwärtige Lage des Thorastudiums in Deutschland mit aller Offenheit zu charakterisieren, die Gründe anzugeben, die zu den bestehenden Verhältnissen geführt haben und schliesslich die Frage zu beantworten, was zu tun ist, um das von allen ersehnte Programm der Neuorientierung theoretisch aufzustellen und praktisch auszuführen.

I.

Über die zentrale Stellung des sogenannten „Lernens“ im jüdischen Lebensprogramm brauchte man nicht viel Worte zu verlieren, wenn hier in allen Kreisen die Praxis der Theorie entspräche. So aber ist es nicht überflüssig, wenn wir betonen, dass jüdisches Denken, jüdisches Fühlen, jüdisches Wollen nur als Resultat einer intensiven Beschäftigung mit Bibel und Talmud möglich ist. Wir sind unter der Suggestion des national-zionistischen Gedankens sehr leicht geneigt anzunehmen, dass jüdisches Wesen etwas Gegebenes, Überkommenes, Naturnotwendiges sei: Das Gegenteil ist die Wahrheit: Jüdisches Wesen muss von jeder Generation neu erworben werden. Unser Denken kann nur dann jüdisch

werden, wenn wir von Kindheit an gewöhnt werden, biblisch-talmudisch zu denken, wenn wir so früh wie möglich mit dem Geiste unseres religiösen Schrifttums vertraut werden. Was heisst aber biblisch-talmudisches Denken? Wählen wir ein beliebiges Beispiel. Das Wesen Gottes und die Göttlichkeit der Thora. Der Schreiber dieses Aufsatzes war jahrelang Hörer der Frankfurter Jeschiwoh, war jahrelang bei den „Haupt"- und „Neben"-Schiurim anwesend, er kann sich aber nicht erinnern, jemals eine Vorlesung über das Wesen Gottes oder die Göttlichkeit der Thora gehört zu haben. Liegt das an einem Mangel des Lehrplans der Frankfurter Anstalt oder kommt in dieser stiefmütterlichen Behandlung religionsphilosophischer Probleme ein Prinzip der Jeschiwoh zum Ausdruck? Wir haben es bei dieser entschiedenen Bevorzugung der spezifisch talmudischen Disziplin mit einer grundsätzlichen Einseitigkeit zu tun, die vor allem darin begründet ist, dass schon aus Mangel an Zeit eine Zersplitterung der wissenschaftlichen Interessen möglichst zu vermeiden ist. Die jüdische Wissenschaft ist so gross und so tief, dass ein allseitiges Heimischwerden auf allen ihren Gebieten über die Kraft einzelner sterblicher Menschen geht. Denn nicht blos darin liegt ein wahrhaft tragisches Erziehungsproblem, ob es angängig ist, jüdische Wissenschaft mit nichtjüdischer zu vereinen, sondern auch das ist eine Frage, ob nicht die Interessen der Thora unter einer auf umfassende Kenntnis der gesammten jüdischen Wissenschaft hindrängenden Neigung notwendig leiden müssen. Freilich kommt es hier darauf an, was man unter „Lernen" versteht. Lernen und Lernen ist nicht dasselbe. Zum Lernen im überlieferten Sinne — es muss ja nicht gerade zur Kategorie des „spezifischen Pilpuls" gehören — muss man sich vor allen Dingen Zeit nehmen. In der Gemara, in den Tossafoth, im „Ma'harscha" gibt es Stellen, die, um mit Wohlgemuth zu sprechen, so „kurios" sind, dass man Stunden, zuweilen auch tagelang darüber sitzen kann, um sie wirklich und richtig zu verstehen. Sitzen k a n n, nicht sitzen m u s s.

Denn nicht jeder nimmt sich die Zeit, nicht jeder hat die Ausdauer und vor allem die nötige Liebe zum Lernen, um aus dem ohnehin so kurzen Menschenleben eine Reihe von kostbaren Tagen für die Ergründung eines „kuriosen Ma'harscha" zu opfern.

Verfügte aber selbst ein Jeschiwajünger über die nötige Zeit, um sich mit gleicher Hingebung in ein religionsphilosophisches Problem wie in einen schweren Ma'harscha zu vertiefen, so liefe er doch bei diesen philosophischen Neigungen leicht Gefahr, sich allmählich dem Geiste des biblisch-talmudischen Denkens zu entfremden. Denn nicht laut und oft genug kann es betont werden, dass im Sinne von Bibel und Talmud die Beschäftigung mit den höchsten und letzten Dingen der Welt ein Vorrecht auserlesener Geister ist, während zum Gemeingut aller als Juden Geborenen die הויות דאביי ורבא, eben jene Partieen unseres heiligen Schrifttums werden sollen, zu deren Beherrschung der Schöpfer des Menschen auch Durchschnittsintelligenzen mit dem nötigen geistigen Rüstzeug versah. Wenn sich Max und Moritz über das Wesen Gottes und die Göttlichkeit der Thora allerhand unmassgebliche Gedanken machen, so ist das eine Anmassung, die sich ein rechter ראש ישיבה, der nicht „doziert", sondern „lernt", der keine „Vorlesungen", sondern „Schiurim" hält, als einen überheblichen Eingriff in das Recht der geistigen Aristokratie Israels ernstlich verbitten wird. Wie kommt so ein naseweiser junger Mann, der nicht einmal alle Abkürzungen im ש"ך und ט"ז richtig entziffern kann, dazu, Gott und die göttliche Lehre vor den wackligen Richterstuhl der Kritik seiner unreinen Vernunft zu zerren?

Und erst die Bibelkritik! In seinem bereits erwähnten Aufsatz schreibt Herr Dr. Wohlgemuth am Schluss, dass die Kuratoren des Berliner Rabbinerseminars die Absicht haben, das Talmudstudium dort auf eine viel weitere Basis zu stellen, es zu einer Jeschiwah auszubauen, die mit einer Erweiterung des Lehrkörpers verbunden sein soll. Man hofft aus dem Zuströmen der Schüler, die durch den Eintritt in

das Seminar nicht den Anspruch auf eine Rabbinatsprüfung erwerben, eben den Gewinn für die künftige Entwicklung, der oben geschildert wurde. Und glaubt doch, dass der leitende Gedanke des verewigten Gründers der Anstalt, der thoratreuen jüdischen Wissenschaft eine Stätte zu schaffen, wo die Auseinandersetzung mit destruktiven Theorien der profanen erfolgen soll, auch bei der Umgestaltung bewahrt werden könne.

So begrüssenswert und originell der Gedanke einer Jeschiwahgründung in Berlin — man denke: eine Jeschiwa in Berlin! — auch sein mag, so mögen sich doch die für eine solche Gründung Verantwortlichen nicht verhehlen, dass der Name einer Jeschiwa noch nicht genügt, um dasjenige Gebilde ins Leben zu rufen, das man sich seit je unter diesem Worte gedacht hat: dass eine Jeschiwa im überlieferten Sinne des Wortes vor allem bei der „Auseinandersetzung mit destruktiven Theorien“ eine ganz andere Methode verfolgt, als sie auf dem Rabbinerseminar üblich ist. Im selben Heft, worin Herr Dr. Wohlgemuth eine Jeschiwa in Berlin ankündigt, veröffentlicht der Rektor des Rabbinerseminars, Herr Dr. Hoffmann, einen Aufsatz „Probleme der Pentateuchexegese“. Die Arbeiten Hoffmanns auf dem Gebiete der Pentateuchexegese werden in weiten Kreisen der deutschen Orthodoxie als sehr wertvolle Waffen im Kampfe gegen die Bibelkritik im Sinne des דע מה שתשיב לאפיקורוס geschätzt. Wir haben durchaus nicht die Absicht, Gesinnungsgenossen, die sich erst weitläufig überzeugen lassen müssen, auf welch unwissenschfatlichen Irrgängen die bibelkritische Zerreissung von תורתינו הקדושה sich bewegt, jene innere Befriedigung zu vergällen, die eine geschickte Apologetik in empfänglichen Herzen zu erzeugen vermag. Nur muss es uns verstattet sein, auch den Empfindungen Ausdruck zu verleihen, die zu Hoffmanns Arbeiten in einem anderen inneren Verhältnis stehen, als jener Glaube an die Göttlichkeit unserer heiligen Lehre, der zum sinaitischen Ursprung der Thora auf Umwegen — über die Quellen E, J und P — gelangt.

Wer je einer Jeschiwo — es muss ja nicht gerade die Frankfurter sein — innerlich nahe war, den wird und muss es wie ein eiskalter Hauch aus den fernen und fremden Regionen unjüdischen Denkens berühren, wenn er in apologetischen Schriften, die in wohlmeinendster Absicht dem jüdischen Denken einen Dienst zu erweisen glauben, Raschi und Ramban in einem Atemzug mit Kittel und Wellhausen genannt werden sieht. Es ist das keine Aeusserlichkeit, die sich mit unbedingtem Respekt vor den Grossen unserer jüdischen Vergangenheit vertrüge, in dieser Zusammenstellung von Jüdischem und Unjüdischem, unserer alten מפרשים mit modernen christlichen Theologen, tritt uns ein Charakterzug des jüdischen Modernismus entgegen, der so bedenklich, so hässlich, so gefährlich ist, dass orthodoxe Literaten ihn peinlichst vermeiden müssen, schon des blossen Anscheines wegen, als wanderten sie auf der Heerstrasse, die in den Abgrund der liberalen Bibel- und Talmudexegese führt. Was ist denn das Kriterium des liberal-jüdischen Denkens? Die Zerstörung des Heiligenscheines, der das Haupt der Ramban, Raschi usw. bestrahlt.

(Fortsetzung folgt).



Der kuriose Mah'rscha und der gute Ton.

I.

„Der kuriose Mah'rscha."

In den „Jüdischen Monatsheften" Jahrgang 4 Heft 3 wird ein Satz aus dem Artikel „Erziehungsfragen in Ost und West" in Wohlgemuth's Jeschurun Jahrgang 4 Heft 1 citiert und aus ihm eine Ironisierung des Mah'rscha herausgelesen.

Der Satz wird nur zur Hälfte citiert. Das Citat lautet: „Da kommt es denn zu solchen Kuriosa, wie dass Mah'rscha, dies Muster eines klaren und nüchternen Kopfes, die Meinung verficht, das Essen des Leviathan in der künftigen Mahlzeit der Frommen wäre durchaus buchstäblich zu nehmen und eine Verleugung wichtiger religiöser Prinzipien in der rationalistischen Auffassung sieht . . . ."

Hier bricht das Citat ab, die Schlussworte lauten aber: „während der Sohar, dieser Inbegriff aller Mystik, auf's entschiedenste die gegenteilige Ansicht vertritt".

Der Sinn des Citats wird so durchaus entstellt. Als Kuriosum wird ja nicht die Anschauung des Mah'rscha hingestellt, sondern der Umstand, dass der Sohar hier die rationalistische, der Mah'rscha die mystische Anschauung vertritt.

Um so unbegreiflicher erscheint es, dass dieser Satz zum Gegenstand eines Angriffes gemacht werden konnte und von dem Autor behauptet wird, er habe von einem kuriosen Mah'rscha gesprochen, als bald darauf (a. a. O. Seite 10) bemerkt wird: „Wir wollen nicht missverstanden werden. Wir wollen keinem das Recht absprechen, diese und ähnliche Agadas wörtlich zu nehmen. Kein geringerer als R. Salomo ben Adereth hat in einer ganz ausgezeichneten philosophischen Erörterung auszuführen versucht, inwiefern die wörtliche Auffassung nicht in Widerspruch steht zu einer hohen Anschauung von der Art des Lohnes im Jenseits".

Damit entfallen alle in dem erwähnten Artikel gemachten Angriffe.

Was die beanstandete Wendung von der „Periode des spezifischen Pilpul" betrifft, so verweisen wir auf die Aufsätze des Rabbiners Weinberg „die Jeschiwoth in Russland" (Jeschurun IV Seite 52—59, 107—126) in denen von einem russischen Raw alten Stiles über die verschiedenen Arten des Pilpul eingehend gehandelt wird.

II.

Der gute Ton.

Von Dr. Emanuel Carlebach, z. Zt. Warschau.

עשרים וששה דורות דרך ארץ קדמה לתורה (ויקרא רבה פ״ט).

„Jeder, der die Weisen verachtet, hat keinen Anteil an der künftigen

Welt, und auf ihn ist anzuwenden der Satz: das Wort Gottes hat er verachtet". Zu diesem Ausspruche der Ueberlieferung, der auf Seite 98 der letzten Nummer der „Jüdischen Monatshefte" wiedergegeben ist, füge ich noch das Wort derselben Weisen hinzu: „Wer seinen Menschenbruder öffentlich beschämt, gilt dem Mörder gleich".

Unter dieser Losung war ich im Begriff, mit einigen zionistischen und nationalistischen Federhelden die Klingen zu kreuzen, die einen der bedeutendsten Führer des polnischen Judentums in schamloser und verlogener Weise verächtlich zu machen suchten. Ehe ich mich aber an die Adresse meiner ostjüdischen, dem alten Judentum völlig entfremdeten Brüder zu wenden vermochte, kam mir Heft 3 der „Jüdischen Monatshefte" zu Gesicht, und ich musste mich schweren Herzens entschliessen, unter dem gleichen Motto vor aller Oeffentlichkeit zunächst mit denjenigen ein kräftiges Wort zu reden, mit denen ich mich sonst in Lehre und Leben eins weiss und für die unserer Weisen Worte nicht nur geistvolle Gedankensplitter sind, sondern richtunggebend für ihr Tun und Lassen.

In einigen formschönen und inhaltlich ausserordentlich bedeutungsvollen Artikeln, bedeutungsvoll durch die ihnen innewohnende Kraft der Wahrheit und den Geist grosser Thoraliebe, der aus jeder Zeile spricht, behandelt Herr Dr. Wohlgemuth, Dozent am Rabbinerseminar in Berlin, in seiner vorzüglichen Monatsschrift „Jeschurun" das Thema „Erziehungsfragen in Ost und West". Nicht die hohe Wertschätzung und die wohlverdiente Verehrung, die dem gelehrten Verfasser alle Kreise der Orthodoxie entgegenbringen, haben allein für diese Artikelserie das Interesse der weitesten jüdischen Oeffentlichkeit in Ost und West erregt, vielmehr der überzeugende Gedankengang, die reife, klare Beurteilung aller einschlägigen Verhältnisse und das glühende Streben, am Aufbau und an der Gesundung einer von jedem jüdisch fühlenden Herzen mit Inbrunst ersehnten Unterrichts- und Erziehungsstätte drüben wie hüben mitzuarbeiten, mitzuarbeiten להחזיר עטרה ליושנה der Krone der Thora die alte Schönheit wiederzugeben, kurz die geschichtlich und wissenschaftlich begründete, in wahrhaft jüdischen Geist gehaltene Darstellung haben diesen Artikeln die gespannteste Aufmerksamkeit gesichert, allseitige Zustimmung und oft begeisterte Anerkennung eingetragen. Dass dabei ein einzelner Gedanke, oder irgend eine in den Aufsätzen ausgesprochene Ansicht Widerspruch hervorrufen, oder Anlass zu einer Entgegnung, selbst in einer gleichgesinnten Zeitschrift, geben könnte, ist trotzdem nicht ausgeschlossen. Aber der Ton, in dem ein Herr X in den erwähnten „Jüdischen Monatsheften" sich aus Anlass einer solchen, von ihm angefochtenen Bemerkung an Herrn Dr. Wohlgemuth heranwagt, um ihn selber und die Anstalt, an der er wirkt, in den Augen der Welt verächtlich zu machen, und herabzusetzen, muss jeden anständig und jüdisch denkenden Mann tief verletzen und energischen Protest gegen solch' groben Verstoss gegen den דרך ארץ herausfordern, der, wie aus obigem Ausspruch der Weisen hervorgeht, sehr empfindlich in Sachen des guten Tones ist.

Schon in der Ueberschrift, die er seiner Entgegnung gibt, zeigt sich die Absicht des anonymen Verfassers, auch auf Kosten der unbedingten Wahrhaftigkeit, indem er auf gewiss nicht harmlose Weise Herrn Dr. Wohlgemuth das Wort im Mund herumdreht, den Geist, in dem dieser seine „Erziehungsfragen" behandelt, zu verfälschen und zu verdächtigen. Oder hat nicht der Ausdruck „Kuriosum" eine viel harmlosere und von einem geringschätzigen Sinn freiere Bedeutung als das Epitheten „Kurios", das Herr X in seiner Ueberschrift „Der kuriose Mah'rscha" dem Herrn Dr. Wohlgemuth als dessen Kritik an dem berühmten מפרש unterschiebt?

Soviel sich auch gegen die äussere Form des Angriffs noch sagen liesse, ich will zunächst darüber schweigen, um mich erst einmal sachlich mit dem Herrn Anonymus auseinanderzusetzen. Was hat denn Wohlgemuth Himmelstürmendes und -stürzendes geschrieben, dass es auch nur eine kleine Entschuldigung sein könnte für die bissige Erregung, die aus dem Angriff gegen ihn spricht? Auch ich pflichte der Wohlgemuthschen Kritik nicht bei und meine, dass nicht infolge des Abschlusses von den Quellen der Bildung solche Auffassung nur möglich war; vielmehr hätte מהרש"א im Vollbesitz der Bildung seiner Zeit sein und alle אגדות הש"ם philosophisch, gedanklich erfassen und doch die Ansicht vertreten können, dass das Essen des Leviathan in der künftigen Mahlzeit der Frommen durchaus buchstäblich zu nehmen sei. Aber besteht das Verbrechen des so leidenschaftlich Angegriffenen darin, dass er überhaupt am מהרש"א eine Kritik sich erlaubt, dann frage ich: Ist etwa Samson Raphael Hirsch זצ"ל, unser unsterbliches Vorbild, davor zurückgeschreckt, in noch schärferer Weise gegen die Auffassung eines רמב"ם autzutreten und dessen Ansicht über die Begründung der Opfer — mit Recht und allgemeiner Zustimmung — einen Wahnstandpunkt zu nennen? Oder macht man's ihm zum Vorwurf, dass er die wörtliche Auffassung der betreffenden Agadah nicht gelten lassen will — hat nicht wiederum Samson Raphael Hirsch זצ"ל die gleiche Talmudstelle eine „midraschische Sphinx" genannt und sogar bei Erörterung des Leviathan-Satzes in ישעיה dargetan, „dass hier unmöglich von dem Töten eines Tieres im konkreten Sinne die Rede sein kann"? oder nimmt Herr X etwa an, dass Hirsch den „kuriosen Mah'rscha" nicht gekannt haben sollte?!

Ganz unfasslich ist mir aber die zwar vielleicht reichlich „andächtige", dafür aber um so weniger „wissenschaftliche" Art, wie Herr X die Erzählung von Rabbi und Antoninus im Jeruschalmi, Megilla I, 11 auffast. Wo in aller Welt kann jemand hier einen sicheren Beweis dafür erblicken, dass der Talmud selbst die סעודת לויתן wörtlich aufgefasst haben will! Der קרבן העדה zur Stelle meint jedenfalls: האם תאכילני מלויתן לעולם הבא כלומר אם חסידי אומות העולם יש להם חלק לעולם הבא. Und wenn Herr Dr. Wohlgemuth nach dem in so gönnerhaftem Ton ihm erteilten Rat sich ausnahmsweise einmal unter den Talmuderklärern umschauen wollte, dann würde er vielleicht auch auf מבוא האגדות מספר מבוא התלמוד פי"ז להרב הגאון מוהר"ר צבי

הירש חיות זצ"ל stossen und hier und in den zur Stelle angeführten ראשונים und אחרונים eine kräftige Bestätigung der Hirscheschen Auffassung von der symbolischen Bedeutung gerade dieser Ueberlieferung finden.

Wenn ich nun den Boden der sachlichen Erwiderung verlasse, die mir bei erneutem Durchlesen der giftigen und beleidigenden Schlusssätze des Artikelchens fast als zu viel Ehre für den so wenig sachlichen anonymen Verfasser erscheint, so will ich nur noch konstatieren, dass ich's wohl verstehe wenn man solche Ergüsse nicht mit seinem eigenen Namen zu decken wagt Mir will's scheinen, als ob der „kuriose Mah'rscha" des Herrn X ein Schulbeispiel dafür sein sollte, wie sich Herr Y, der nach ihm das Wort ergreift, die Ausschaltung des guten Tones aus dem jüdischen Geistesleben denkt.

Auch mit diesem Anonymus muss ich mich noch kurz auseinandersetzen. Er ruft Esriel Hildesheimer זצ"ל als Kronzeugen für sich und sein Bedürfnis, den guten Ton ausseracht zu lassen, auf. Er bedenkt aber nicht, dass ein im gerechten Zorn, im Kampf gegen Verführung und Neologie, wie sie damals die ganze orthodoxe Judenheit herausfordernd auftrat, geschehener heftiger Ausfall nichts dafür beweist, dass man mit ruhigen massvollen Worten, wie sie Hildesheimer wohl zumeist zu gebrauchen pflegte, nichts erreichen könnte. Von Samson Raphael Hirsch aber behaupten zu wollen, ihm sei der gute Ton fremd gewesen, beweist eine Fremdheit gegenüber seiner Person und seinen Schriften, die Herrn Y das Recht nimmt, sich auf ihn zu berufen. Will Herr Y auch nur eine einzige Stelle in den gesamten von vornehmem Geist getragenen, polemischen Schriften Hirsch's nachweisen, die seinem Ideal vom schlechten Ton, das offenbar auch das des Herrn X ist, auch nur annähernd entspräche?

Nein, lieber Herr Y, im Norden und im Süden giebt es Orthodoxe, die vom Hirscheschen Geist erfüllt sind und damit auch den Wert des Taktes und des guten Tones zu schätzen wissen und deren echt jüdisches Empfinden es ihnen unmöglich macht, unter Ausserachtlassung des guten Tones ihre Nebenmenschen zu beschämen.

Ich hätte nicht so viel Worte über Selbstverständlichkeiten verloren und es dabei bewenden lassen, die unvornehmen Angriffe auf einen Mann zurückzuweisen, den ich als einen צדיק und תלמיד חכם, als eine der wenigen führenden Persönlichkeiten verehre, die wir besitzen. Aber die Gefahr, die ich darin erblicke, dass in einem gesinnungsverwandten Blatte als jüdische Forderung und als Lebenselixier der Orthodoxie die Notwendigkeit dargetan wird, den guten Ton fallen zu lassen und den schlechten auf den Schild zu erheben, zwingt mich zur Abwehr. Den Herren Anonymi aber rufe ich zu: Deckt künftig Eure Geistesprodukte mit Eurem Namen, und Ihr werdet vorsichtiger, taktvoller, vornehmer sein in dem, was Ihr schreibt.



Nachbemerkung der Redaktion.

Die Entrüstung des Herrn Dr. Carlebach über die Artikel unserer Mitarbeiter X und Y beruht auf Missverständnissen, die wir richtigstellen müssen. Wir lassen es dahingestellt, ob der wahre Kern, den diese Artikel unzweifelhaft enthalten, nicht überzeugender hervorgetreten wäre, wenn unsere Mitarbeiter in den Ausstellungen am Aufsatze des Herrn Dr. Wohlgemuth und im Nachweis der mannigfachen Schädlichkeiten des sogenannten „guten Tones" eine verbindlichere und liebenswürdigere Form gewählt hätten. Unter allen Umständen hätten wir aber die Aufnahme dieser Artikel verweigert, wenn sie, was durchaus nicht der Fall ist, etwas enthielten, was nur entfernt als persönliche Beleidigung irgend einer Persönlichkeit mit Recht aufgefasst werden könnte. Zwischen Schärfe in der Form und strafbarer Injurie ist doch wohl ein Unterschied. Wenn X. seinen Artikel mit den Worten „Der kuriose Mah'rscha" überschrieb, so wollte er damit keineswegs Herrn Dr. Wohlgemuth „das Wort im Munde herumdrehen", um den „Geist, in dem dieser seine Erziehungsfragen behandelt, zu verfälschen und zu verdächtigen", diese Wortumstellung hatte vielmehr lediglich den Zweck, der Indignationsempfindung, die eine Stelle im Aufsatze Wohlgemutss bei Herrn X. ausgelöst hatte, einen möglichst präzisen Ausdruck zu verleihen. Dass diese eine Stelle in der Tat geeignet ist, Unwillen hervorzurufen, wird Niemand bestreiten können, der die Tendenz des liberalen Judentums kennt, die Gedankenwelt eines Mah'rscha und der anderen Grossen der jüdischen Vergangenheit als rückständig, weil mit der sog. „Bildung" unvereinbar, zu diskreditieren. Ausdrücklich wird ja das Kuriosum, dass bezüglich des Leviathans der Sohar die rationalistische, der Mah'rscha die mystische Anschauung vertritt, von Wohlgemuth auf den Abschluss des Mah'rscha von den „Quellen der Bildung" zurückgeführt, und wenn nun Herr X. in berechtigtem Unwillen darüber, dass hier eine Persönlichkeit vom Range des Mah'rscha – der seit Jahrhunderten,

wie X. so treffend sagt, „mit allen Merkmalen höchster und hehrster קדושה in der Seele von כלל ישראל lebt“ — Mangel an Bildung nachgesagt wird, so war, meinen wir, unser Mitarbeiter mindestens so berechtigt, sich an Herrn Dr. Wohlgemuth „heranzuwagen“, wie Herr Dr. Wohlgemuth an den Mah'rscha sich „heranzuwagen“ sich getraute. Denn Mah'rscha wird ja schliesslich nicht blos von Herrn Dr. Carlebach, sondern von כלל ישראל als — „צדיק und תלמיד חכם“ verehrt.

Wenn auch sicherlich Herr Dr. Wohlgemuth bei seinem Urteil über den „ungebildeten“, „unphilosophischen“ oder, um mit X. zu reden, „kuriosen“ Mah'rscha subjektiv einer Ueberhebung sich nicht bewusst gewesen ist — konstatiert er doch in einer Anmerkung zu seinem Aufsatze, dass er keineswegs dem Mah'rscha „das Recht absprechen“ will, die Leviathan-Agada wörtlich zu nehmen. denn kein geringerer als R. Salomo ben Adereth habe auszuführen versucht, „inwiefern die wörtliche Auffassung nicht in Widerspruch steht zu einer hohen Anschauung von der Art des Lohnes im Jenseits“ (wobei uns allerdings Herr Dr. Wohlgemuth noch eine Erklärung des Kuriosums schuldig bleibt, dass man, von den Quellen der Bildung abgeschlossen, wohl zu einer hohen, nicht aber zu einer philosophischen Anschauung von der Art des Lohnes im Jenseits zn kommen vermag) — so muss doch, objektiv betrachtet, die Tendenz, aus welcher die Wohlgemuthsche Charakteristik des Mah'rscha erfloss, gleichwohl als eine überhebliche bezeichnet werden. Und zwar aus folgendem Grunde. Am Schluss der genannten Anmerkung heisst es: „Was festgestellt werden muss, ist nur das: Hat der Mah'rscha für den Gesamtgeist des gesetzestreuen Judentums die dogmatische Forderung auszusprechen: „Wisse, dass wir alle diese Dinge nach dem einfachen Wortsinn zu glauben haben.“ Was unter „Gesamtgeist des gesetzestreuen Judentums“ zu verstehen ist — es ist das eine Lieblingswendung des Herrn Dr. Wohlgemuth — macht man sich wohl an besten klar, wenn man

an den Satz der Mechanik vom Parallelogramm der Kräfte denkt. Es wäre in der Tat sehr wünschenswert, dass es möglich wäre, aus dem Widerstreit der dogmatischen Anschauungen die für den Gesamtgeist des gesetzestreuen Judentums bezeichnende Resultante zu gewinnen. Die Sehnsucht nach dieser Resultante darf aber niemals zu einem voreiligen Urteil über eine Anschauung des Mah'rscha verleiten, solange nicht einmal die grundlegende Vorfrage erledigt ist, ob nicht schon am Ende darin ein arger Verstoss gegen den Gesamtgeist des gesetzestreuen Judentums liegt, in Zeiten allgemeiner religiöser Verirrung und Verwirrung den Ruf nach dieser Resultante zu erheben. Solange der Prophet Elijahu, dem ja die Lösung aller talmudischen Kuriosa vorbehalten ist, mit seinem Kommen noch zögert, scheint es uns dem Gesamtgeist des gesetzestreuen Judentums entsprechender zu sein, dass orthodoxe Rabbinerbildner im Urteil über eine Anschauung des Mah'rscha sich zumindest einer ehrfürchtigen Reserve befleissen, statt sie mit der so modernistisch anmutenden Hypothese eines Mangels an Bildung zu begründen.

Nicht die Tatsache, dass Herr Dr. Wohlgemuth an einer Ansicht des Mah'rscha sich eine Kritik erlaubte, nein, die so modernistisch anmutende Begründung dieser Kritik —: sie war's, durch die Herr X. sich indigniert fühlte und zu einer entsprechend scharfen Abwehr sich veranlasst sah. Deshalb fällt auch der Hinweis Dr. Carlebachs auf das Urteil Samson Raphael Hirschs זצ"ל über den More Nebuchim des Rambam in sich selbst zusammen. Der schwere Missbrauch, der noch heute in den Kreisen des liberalen Judentums mit dem More Nebuchim getrieben wird, ist eine unwiderlegliche Bestätigung dafür, wie berechtigt die schweren Bedenken waren, denen dieses Werk schon zur Zeit seiner Entstehung begegnete. Und wenn S. R. Hirsch gelegentlich eines historischen Rückblicks in den 19 Briefen auf den Entwicklungsgang der durch den More Nebuchim ausgelösten Impulse auch darauf zu reden kam, wie die moderne Un-

treue gegen das überlieferte Gesetz historisch in diesem Missbrauch des More Nebuchim verankert ist und dabei in gerechter Entrüstung über diesen Missbrauch den — „guten Ton" so schroff beiseite liess, dass er kein Bedenken trug, von „Wahnstandpunkt" zu sprechen, so ist dieses temperamentvolle Sichbekennen zu der grossen und stolzen Schar der Gegner der maimunischen Philosophie nur der Tendenz der energischen Abwehr jeder liberalen Verunglimpfung unseres geheiligten Erbgutes entsprungen, der gleichen Tendenz, die es Herrn Dr. Wohlgemuth hätte verbieten müssen, bei seiner Kritik des Mah'rscha in den Jargon des liberalen Bildungsdünkels zu verfallen.

Vollends unbegreiflich ist uns aber, was Herr Dr. Carlebach zur Rechtfertigung Wohlgemuths getan zu haben glaubt, indem er auf die „midraschische Sphinx" hinweist, als welche S. R. Hirsch die Talmudstelle über den Leviathan erschien und auf die Darlegung S. R. Hirschs, dass im Leviathan-Satze des Jesaia „unmöglich von dem Töten eines Tieres im konkreten Sinne die Rede sein kann". Nicht die Auffassung des Leviathan-Midraschs steht in Frage. Hätte Wohlgemuth nach dem Vorbilde S. R. Hirschs irgend eine symbolische Ausdeutung dieses Midraschs vorgetragen, und hätte er selbst dabei — was Hirsch nicht getan — ausdrücklich konstatiert, dass die Ansicht des Mah'rscha aus inneren, sachlichen Gründen im höchsten Grade anfechtbar ist, so wäre er damit durchaus im Rahmen der traditionellen Freiheit der Meinungsäusserung geblieben, die in jüdischen Kreisen niemals verkümmert war, solange sie sich innerhalb des jüdischen Denkbereiches bewegte und nicht an fremden Massstäben sich orientierte. Für so rauflustig wird auch Herr Dr. Carlebach unsern Mitarbeiter X. nicht halten, um ihm zuzutrauen, dass er's Herrn Dr. Wohlgemuth verübelt hätte, wenn dieser sich auf die Feststellung beschränkt hätte, die Anschauung des Sohar über den Leviathan sei einleuchtender als die des Mah'rscha. Was den Herrn X. zum Angriff reizte, war ja blos die ungehörige Art, wie Herr Dr.

Wohlgemuth dem Mah'rscha wohl nicht „das Recht absprach", über den Leviathan eine eigene Meinung zu haben, sich aber dafür selber das Recht vindizierte, dem Mah'rscha in „Bildung" und „Philosophie" eine schlechte Zensur zu erteilen. Dafür wird Herr Dr. Carlebach in den Schriften S. R. Hirschs vergebens nach einem analogen Beispiel suchen!

Ebenso unbegreiflich ist uns der Ausruf Dr. Carlebachs, wo in aller Welt Jemand im Jeruschalmi Megilla 1, 11 einen sicheren Beweis dafür erblicken könne, dass der Talmud selbst das Leviathan-Mahl wörtlich aufgefasst haben will. Wo in aller Welt hat denn X. behauptet, dass für die wörtliche Auffassung an dieser Stelle ein „sicherer" Beweis vorliegt! Nur zur Erwägung stellte X. anheim, ob denn diese Stelle, wo das Leviathan-Mahl in eine höchst nüchterne Parallele gesetzt wird mit dem höchst eindeutigen Pessachmahle, nicht den Gedanken nahelege, ob denn nicht gerade vom Standpunkte wissenschaftlicher Klarheit und Nüchternheit die wörtliche Auffassung der Leviathan-Agada sich empfehle. Selbst zugegeben, der קרבן העדה zur Stelle wolle mit dem Satze כלומר וכו' einer bildlichen Auffassung des Leviathan-Mahles das Wort reden — was übrigens sehr zweifelhaft ist, da die Annahme viel näher liegt, dass mit diesem כלומר blos die Voraussetzung angedeutet werden sollte, unter welcher die חסידי אומות zum Leviathan-Mahle zugelassen werden: nur dann werden sie am Mahle teilnehmen, wenn sie zur künftigen Welt zugelassen werden — so hat doch X. nie bestritten, dass zahlreiche Talmuderklärer diese Agada bildlich verstehen. Heisst es doch im Mah'rscha selbst: ואף שהמפרשים האריכו בדרוש הזה לפי כוונתם אין הדברים יוצאין ממשמען, und bedarf es wahrlich nicht erst des gelehrten Hinweises auf מבוא האגדות וכו', um darzutun, dass die vom Mah'rscha selbst erwähnte Tatsache auf Wahrheit beruht. Herr X. wollte doch lediglich Herrn Dr. Wohlgemuth nahelegen, ob man denn wirklich so gar „unphilosophisch", so gar „ungebildet" sein muss, um die Leviathan-Agada wörtlich aufzufassen, ob denn die

Zusammenstellung des Leviathan-Mahles mit dem Pessach-Mahle, klar nud nüchtern angeschaut, gerade vom Standpunkte einer wissenschaftlichen Textkritik, die doch sonst immer für den möglichst einfachen Wortsinn sich entscheidet, sich nicht als eine Rechtfertigung der Anschauung des Mah'rscha darbiete. Der Mah'rscha ist doch nicht an den קרבן העדה-Kommentar gebunden, selbst wenn (was wir, wie gesagt, noch als sehr zweifelhaft dahingestellt sein lassen) dieser Kommentar die bildliche Auffassung verträte, der Mah'rscha kann doch aus rein sachlichen Gründen wissenschaftlicher Talmudinterpretation zu seiner Anschauung gekommen sein, während der Sohar, der ja fast jedes Wort der schriftlichen Lehre in übertragenem Sinn nimmt, ohne deshalb den wörtlichen Sinn zu bestreiten, nur seiner Methode treu bleibt, wenn er auch die Leviathan-Agada bildlich versteht. Nicht, wie Herr Dr. Carlebach meint, unter den Talmud-erklärern empfahl Herr X. sich umzuschauen, sondern im Talmud selbst, wo durch Vergleichung der Talmudstellen, die vom Leviathan reden, ein Standpunkt zu gewinnen ist, von dem aus die wörtliche Auffassung des Mah'rscha nicht als eine intellektuell minderwertige, sondern als eine mit der bildlichen zumindest gleichberechtigte Methode der Talmudexegese erscheint. Ob der „Ton", in welchem X. seinen Rat erteilte, ehrfürchtig oder, wie Herr Dr. Carlebach meint, „gönnerhaft" gewesen ist, das ist hierbei ganz nebensächlich, das ist eine musikalische Geschmackssache, über die wir nicht streiten wollen.

So wenig wie Herr Dr. Carlebach den Artikel des Herrn X., so wenig hat er den des Herrn Y. verstanden. Herr Dr. Carlebach stellt den Grundgedanken dieses zweiten Artikels so dar, als ob Y „als jüdische Forderung und als Lebenselixïer der Orthodoxie die Notwendigkeit dargetan" hätte, „den guten Ton fallen zu lassen und den schlechten auf den Schild zu erheben". Das ist, mit Verlaub, eine ungebührliche Verdrehung der Tatsachen. Nicht auf eine Schilderhebung des schlechten Tones, sondern auf eine

Warnung vor dem grossen Missbrauch, der mit dem sogenannten guten Ton getrieben wird, läuft der Artikel des Herrn Y. hinaus. Vielleicht erscheint es Herrn Dr. Carlebach nicht „als zu viel Ehre" für Herrn Y., sich noch einmal in dessen Ausführungen zu vertiefen, dann möchten wir ihm empfehlen, mit besonderer Andacht die Schlusssätze dieses „Artikelchens" zu studieren. „Wer hat Schuld an der scharfen Gegnerschaft, die gleich bei seinem Entstehen der Austrittsgedanke fand? Der gute Ton. Wer hat die Entstehung des Misrachi, die universellen Aspirationen der Gemeindebundskreise erst möglich gemacht? Der gute Ton." Wer diese Sätze richtig verstehen will, der wird sie auch verstehen. So gut wie es Auswüchse des schlechten Tones giebt, so gut giebt es auch Auswüchse des guten Tones. Wer aus ängstlicher Scheu, den Geger irgendwie persönlich zu verletzen, die Sache preisgiebt, wer lieber suaviter in re als fortiter in modo ist, der ist ein Fanatiker des guten Tones, weil er um den Preis sachlicher Konzessionen die Vornehmheit in der Form zum Leitmotiv seines Denkens und Handelns erhebt. Man kann darüber streiten, ob nur der sogenannte gute Ton die Gegnerschaft gegen den Austritt, die Entstehung des Misrachi usw., wie Y. meint, verschuldet hat. Dass aber die Scheu, die Kreise des liberalen Judentums dadurch persönlich zu verletzen, dass man dem liberalen Judentum die religiöse Gemeinschaft und Gleichberechtigung aufsagt, dass die Angst, durch Bekämpfung des Misrachismus die Misrachisten zu verletzen usw., sehr viel zur Zersplitterung der Orthodoxie beigetragen hat und noch heute zur Lahmlegung aller Versuche, eine orthodoxe Einheitsfront zu schaffen, beiträgt, das wird von jedem Kenner der einschlägigen Verhältnisse ohne weiteres zugestanden werden. Giebt man aber die Notwendigkeit einer entschiedenen Vertretung des orthodoxen Standpunktes im Interesse der Reinerhaltung des jüdischen Denkens und Fühlens zu, wird es im orthodoxen Judentum ein Polemik geben müssen, solange wir auf allen Seiten eine gefährliche Übermacht abzuweisen haben,

dann wird es naturgemäss bei diesen Kämpfen nicht immer so zart und lieblich hergehen können, wie es die Fanatiker des guten Tones wünschen, die jedes von heisser Gottesliebe erfülte temperamentvolle Wort aufgreifen, um auf dem bequemen Wege persönlicher Boykottierung — „mit einem solchen Gegner kämpfen wir nicht" — sich die etwas unbequemere Notwendigkeit sachlicher Auseinandersetzung zu ersparen.

Gewiss kann man „mit ruhigen und massvollen Worten, wie sie Hildesheimer wohl zumeist („wohl zumeist" ist gut) zu gebrauchen pflegte", etwas „erreichen". Das hat aber doch Y. niemals in Abrede gestellt. Sein „Artikelchen" polemisiert ja blos gegen jene nervöse Angst, die es auf religiösem Gebiet um alles in der Welt vermeiden möchte, Empfindungen der Entrüstung über ein gegen die Heiligkeit der Thora verübtes Attentat einen adäquaten Ausdruck zu verleihen, die lieber den Gegner schont, um nur ja nicht in den Ruf eines gelehrigen Schülers des Jesaia zu gelangen, der die Regeln des „guten Tones" so schlecht beherrschte, dass er seine eigenen Glaubensgenossen mit den „giftigen und beleidigenden" Worten haranguierte: „Von der Fusssohle bis zum Haupte ist nichts Heiles an euch, sondern nur Wunden und Beulen und eiterndes Geschwür — —" Will uns Herr Dr. Carlebach wirklich einreden, dass Hildesheimers „heftiger Ausfall" nur „damals" und nicht auch heute noch am Platze wäre, wo das, was damals noch vereinzelte Erscheinung war — das nichtorthodoxe Judentum — sich immer systematischer und imperialistischer gebärdet und im Zeichen der kommenden „Neuorientierung" wer weiss zu welch ungeahnter Gefahr für תורה und יראה sich noch auswachsen kann? Glaubt Herr Dr. Carlebach wirklich, dass das gefährliche religionspolitische Dogma von der Gleichberechtigung aller Richtungen im Judentum in unsern eigenen Reihen so viel Verdunkelung der religiösen Klarheit und Wahrheit hätte anstiften können, wenn nicht in unsern eigenen Reihen die Fanatiker des guten Tones aufgestanden

wären und allenthalben verkündet hätten. Hildesheimers Wort von den „Schlingpflanzen unserer Konfession" sei wohl „damals" begreiflich und entschuldbar gewesen, doch heute nicht mehr wörtlich zu nehmen? Niemals würden weite Kreise der deutschen Orthodoxie die Gleichberechtigung des liberalen Judentums wie etwas selbstverständliches konzedieren, wenn es der — „gute Ton" nicht erforderte, statt von מסיתים und מדיחים von „unsern andersdenkenden Brüdern" zu reden. Gegen den guten Ton, der die Toleranz in religiösen Dingen, der die Anerkennung der כפירה als einer heimatberechtigten Zweigabteilung der תורה bei uns eingebürgert hat, wendet sich der Artikel unseres Mitarbeiters, den man nur richtig verstehen zu wollen braucht, um ihn nicht gröblichst misszuverstehen.

Dem Mangel an Verständnis entspricht der Mangel an Sachkunde, den Herr Dr. Carlebach offenbart, wenn er ausruft: „Will Herr Y. auch nur eine einzige Stelle in den gesamten von vornehmem Geist getragenen, polemischen Schriften Hirsch's nachweisen, die seinem Ideal vom schlechten Ton, das offenbar auch das des Herrn X. ist, auch nur annähernd entspräche?" Der Geist, von welchem die polemischen Schriften Hirsch's getragen sind, ist gewiss ein vornehmer, doch nicht „vornehm" im Sinne des Herrn Dr. Carlebach, sondern „vornehm" im Sinne unserer Mitarbeiter X. und Y. Denn wenn Samson Raphael Hirsch die Ansicht eines seiner zahlreichen Gegner als „eine gedankenlose Bêtise" (Ges. Schr. IV 347) charakterisiert und einen andern seiner zahlreichen Gegner „für ein wahnwitziges altes Weib" (Ges. Schr. VI 401) erklärt, so wird auch Herr Dr. Carlebach zugeben, dass diese Stellen dem „Ideal" der Herren X. und Y. vom „schlechten Ton" nicht nur annähernd entsprechen, sondern dasselbe sogar noch bei weitem übertreffen. Wenn es galt, einen Angriff auf תורה und יראה abzuwähren, dann konnte auch S. R. Hirsch eine überaus scharfe Klinge führen, dann war ihm kein Wort zu scharf, selbst wenn es gegen die Regeln des sogenannten

guten Tones verstiess. Deshalb wäre es aber doch eine böswillige Beleidigung Hirsch's, von ihm behaupten zu wollen, er habe „den Wert des Taktes und des guten Tones" nicht zu schätzen gewusst und es habe ihm das „echt jüdische Empfinden" gefehlt, das es den „vom Hirscheschen Geist" erfüllten Orthodoxen im Norden und Süden „unmöglich macht, unter Ausserachtlassung des guten Tones ihre Nebenmenschen zu beschämen". Es giebt eben zwei Arten des guten Tones: einen solchen, der selbst auf Kosten der Sache die Form, und einen andern, der selbst auf Kosten der Form die Sache schützt.

Ob unsere Mitarbeiter X. und Y. die Aufforderung des Herrn Dr. Carlebach, künftighin ihre „Geistesprodukte" mit ihrem Namen zu decken, befolgen werden, das müssen wir ihnen überlassen. Wir zweifeln aber sehr, ob die Erwartung, die Herr Dr. Carlebach an diese Demaskierung knüpft, eintreffen wird. Denn wenn Herr Dr. Carlebach am Schlusse seines mit seinem vollen Namen gedeckten Artikels, wie er selber zugesteht, „den Boden der sachlichen Erwiderung verlässt", so beweist ja dieses Zugeständnis, dass eine Namensdeckung von „Geistesprodukten" eine sachliche Polemik keineswegs verbürgt.



Das jüdische Kriegsrecht und die Frau.

Von Dr. A. Neuwirth, Nainz.

Ein talmudischer Ausspruch lehrt uns: „אדם נכר בכעסו“ „Der Charakter und das Wesen des Menschen ist an seinem Verhalten in der Aufregung und im Zorn erkennbar“ (Erub. 65b). Dieser Satz wird von der tagtäglichen Erfahrung bestätigt. Wir bemerken oft im Leben, dass Menschen, von deren hohem Bildungsgrad und tiefem Wissen ein jeder Urteilsfähige überzeugt ist, im Zorn die niedrigsten Instinkte nicht beherrschen können und den augenblicklichen und zufälligen Eingebungen sowie Aufwallungen ausgesetzt sind. Ein derartiges Verhalten verratet, dass in einem verborgen Winkel das Herzens noch — wenn auch völlig unbewusst — viele rohe Triebe vegetieren, die das Wissen und die Bildung der Betreffenden noch nicht kultiviert und verfeinert haben.

Wie bei dem Individuum kann man die Wahrheit dieser Weisenworte auch im Völkerleben bestätigt finden. Ein Volk oder eine Nation kommt durch freudige völkische oder nationale Ereignisse, noch mehr aber durch schicksalsschwere Prüfunden, die die ganze Existenz in Frage stellen und die Zukunft verdüstern, in Aufregung und Aufwallung. Kein Ereignis vermag aber den Zorn eines Volkes so zu hellen Flammen anzufachen, wie ein kriegerisches Vorgehen. Die verborgensten Instinkte und die bis nun schlummernden Leidenschaften kommen jetzt zum Vorschein. Das Vernichten, Verderben und das Massenmorden ist gänzlich unvermeidlich, denn darauf beruht und dies bezweckt ja ein Krieg; die merkliche Kraft und Macht des Gegners möglichst zu schwächen und zu vermindern. Aber dem Niederreissen und dem Verderben preisgeben der teuersten Kulturwerte des Friedens haben die Zivilisation und die Kultur gewisse Grenzen gesetzt, Schranken, die nicht überschritten werden dürfen. Die unverletzlichen Dinge sind vornehmlich Personen, die mit dem Krieg nicht unmittelbar in Berührung kommen, wie: Frauen, Kinder und waffenunfähige Männer. Wie weitreichend nun der Schutz für die am Kriege Unbeteiligten ist und in welchem Masse dieser Schutz tatsächlich auch zur An-

wendung kommt, sind zwei Momente, die uns klar und deutlich zeigen, wie weit ein Volk sich die Kultur und Menschlichkeit zu eigen gemacht hat, wie weit bei ihm die tierischen Instinkte kultiviert worden sind.

Gerade der grosse Krieg zeigte uns, wie richtig unsere Weisen geurteilt haben, indem sie das Verhalten im Zorn als Massstab für den Kulturstand des Individuums sowie eines Volkes und einer Nation gesetzt haben. Wie haben wir unsere Auffassung und unser Urteil gewissen Völkern gegenüber im Laufe des grossen Krieges geändert! England und Frankreich haben sich bis zum Kriege, wegen ihrer hohen Kultur und Zivilisation der Achtung und der Verehrung der ganzen Welt erfreut. Aber ihr unmenschliches Vorgehen auch gegen Schutz- und Wehrlose liess uns erkennen, dass die Kultur und die Bildung das Herz und das Innere dieser Völker noch nicht ganz ergriffen, noch nicht ganz durchtränkt haben.

Die göttliche Gesetzgebung der Thauro hat auch den Kriegsfall in ihren Rahmen gezogen. Sie hat verschiedene Gesetze für ein kriegerisches Unternehmen, für Eroberungen und Unterwerfungen feindlicher Völker vorgesehen. Eine Feststellung, welchen Schutz und welche Rücksicht die Thauro auf Wehrlose, auf Frauen und Kinder nimmt, ist für die ethische Auffassung der Thauro sehr wichtig.

Die ethisch-humane Höhe der biblischen Gesetze mit dem Massstab der biblischen Kriegsgesetze feststellen zu wollen, scheint vorerst sehr gewagt. Denn die hauptsächlichsten Kriege, die der göttliche Gesetzgeber bei der Verordnung des Kriegsgesetzes vor Augen hatte, waren gegen Heiden geführt, die auf der denkbar niedrigsten Stufe der Sittlichkeit standen. Gegen derartige Völker können keine humane Gesetze erlassen werden, ebensowenig, wie irgendwo gegen die Franktireurs rücksichtsvoll vorgegangen wird. Leute, die jegliches Menschenrecht mit Füssen treten, dürfen auf menschliche Behandlung keinen Anspruch erheben. Eben daher muss jede inhuman scheinende Massnahme des biblischen Kriegsgesetzes mit Rücksicht auf die Völker, gegen die sie sich wendet, beurteilt werden. Bei jedwedem Anlass weist die Thauro auf die sittliche und moralische Verkommenheit der kananäischen Stämme hin.

Aber jedes Volk rekrutiert sich aus Kombattanten und Nichtkombattanten: die letzteren verdienen eine mildere Behandlung. Im folgenden wollen wir gerade die Gesetze der Thauro, die sich auf die heidnischen wehrlosen Nichtkämpfer beziehen, näher betrachten. Dem Charakter des Thaurogesetzes entsprechend, kommen hierbei rein religiöse, ethische und humane Motive in Betracht, sie alle bilden das Fundament, worauf der Schutz und die Rücksicht auf Wehrlose aufgebaut ist.

Wir meinen, dass die Nichtkombattanten des heidnischen Volkes von der Thauro nur dann und nur so weit geschützt und berücksichtigt werden, alss sie selbst die Sittlichkeit der jüdischen Krieger nicht gefährden. Dagegen verfallen auch die Frauen und Kinder schonungslos demselben Kriegsgesetz wie die Heiden, wenn Israels Sittlichkeit in Frage kommt.

Neben der Feststellung, wie sich das biblische Gesetz zu den Wehrlosen der heidnischen und feindlichen Völker stellt, wollen wir auch sehen, wie es die Waffenunfähigen des eigenen Volkes in Kriegszeiten zu behandeln befiehlt. Jedoch bevor wir die einzelnen Bestimmungen betrachten, müssen wir auf einen wichtigen Punkt hinweisen, der von besonderer Wichtigkeit ist.

Es ist nämlich die Frage: welche Gewähr bietet die Bibel dafür, dass die Schutzmassnahmen, zugunsten der Frau praktisch auch durchgeführt werden. Gerade der grosse Krieg hat uns einerseits durch die unzähligen Vergewaltigungen der russischen Soldaten in Galizien, der Bukowina und in Ostpreussen, anderseits durch die vielen vorkommenden Fällen von Geschlechtskrankheiten gezeigt, dass auf sexuellen Gebiete sowohl nationale wie auch internationale Bestimmungen leichten Herzens unberücksichtigt gelassen werden. Denn sowohl gegen die Schändung von Frauen seitens feindlicher Mannschaften, wie auch gegen die Geschlechtskrankheiten im eignen Heere sind strenge Massregeln getroffen worden; ihre Wirkung war aber sehr beschränkt. Unsre Weisen haben den psychologisch sehr tiefen Satz gesprochen: (Chulin 11b): אין אפיטרופוס לעריות „Gegen sittliche Gefahren gibt es keinen Vormund". Dies soll bedeuten: wenn der ethisch-religiöse Ruf im Innern den Menschen vor sittlichen Verirrungen

nicht zu bewahren vermag, dann kann dies fremde Ueberwachung noch weniger tun. Wie wurden denn die diesbezüglichen biblischen Vorschriften eingehalten? Haben wir irgendwelche Anhaltspunkte dass diese Bestimmungen besser als dies in dem grossen Kriege der Fall war, berücksichtigt worden?

Wir glauben bestimmte Beweise dafür anführen zu können, dass diese Gesesze nicht auf dem Papier geblieben, wie dies gegenwärtig bei unseren Feinden bemerkt werden kann, dass sie die vielen internationalen Vereinbarungen robust ausser acht lassen. Im Judentum und in jüdischen Kriegen kamen die biblischen Vorschriften wirklich zur Anwendung. Dafür bürgte die Tatsache, dass in jedem Kriege die göttliche Bundeslade mit hinausgenommen, dass ferner der König, der Führer und Befehlshaber eine Sefer-Thora mit sich auf das Feld nehmen musste. Wie aus den biblischen Berichten zu ersehen ist, hat diese Handlung eine ungeheure Wirkung bei den Kriegern ausgelöst. So wird uns z. B. berichtet, dass in einem Kampfe gegen die Philister Israel geschlagen wurde. Hierbei fanden die zwei Söhne des Hohenpriesters Eli den Tod, ebenso wurde die Bundeslade den Israeliten weggenommen. Die Trauerbotschaft verbreitete sich bald in der Stadt. Bei der Nachricht von der Niederlage und dem Tode der beiden Söhne Elis verhielt sich noch alles ruhig. Als man aber hörte auch die Bundeslade sei von den Philistern genommen worden, da entstand ein ungeheures |Lärmen und Schreien; der Hohepriester ist vor Schreck gestorben. Die Bundeslade bildete für Israel ein Nationalheiligtum, über dem Gott selbst ruhte, und vor der der Einzelne sowohl wie auch das ganze Volk eine tiefe religiöse Scheu empfunden hat. Die Kämpfer erwarteten von deren Anwesenheit oder Abwesenheit Sieg beziehungsweise Niederlage. (I. Sam 4, 17 ff., vgl. ibid. V. 3: ויבא העם אל המחנה ויאמרו זקני ישראל לאמר נגפנו ד׳ היום לפני פלשתים נקחה אלינו אה ארון ברית ד׳ ויבא בקרבנו ווישיענו מכף אויבנו.

Noch mehr kam hierfür der Umstand, dass vor jedem Kampf der direkt für dieses Unternehmen gesalbte Hohepriester, der "כהן משיח" zweimal (vgl- Sota 42a פעמים מדבר עמם אחת בספר ואחת במלחמה), vor allen Versammelten ausrufen musste: מי האיש

הירא zur Geltung. Wer ist der Mann, der fürchtet und verzagten Herzens ist, er soll nach Hause gehen (Deut. 20, 8). Nach der mündlichen Lehre war dies eine generelle Aufforderung an die Mannschaft, jeder, der sich einer Sünde bewusst ist, von der Schlachtordnung zurückzutreten (Sota 44a). Wo man soviel auf Sündenreinheit gesehen hatte, da war es auch wahrscheinlich, dass auch die Bestimmungen für den Krieg beobachtet wurden.

Man scheint den Kämpfern eingeschärft zu haben, dass das Uebertreten von Gesetzen nicht nur den eignen Tod verursacht, sondern auch eine Niederlage des ganzen Volkes bewirken kann. Charakteristisch für diese Auffassung in Israel ist folgender biblischer Bericht. Vor Ai wurde Israel schwer geschlagen. Als Grund für diesen Misserfolg sah man allgemein die Verletzung eines religiösen Kriegsgesetzes an. Nach der Bestrafung des Schuldigen ging man noch ainmal zum Kampf und man siegte. Da nun diese Auffassung das ganze Volk beherrschte, so ist wohl anzunehmen, dass alle Schutzmassnahmen für die Frauen und gegen die Geschlechtskrankheiten auch beobachtet wurden (vgl. Josua 7, 5 und 11: חטא ישראל וגם עזבו את בריתי אשר צויתי אותם).

In der Tat drang die Kunde von der humanen Behandlung, die die jüdisch-israelitischen Könige selbst gegen die niedrigsten Heiden im Kriege anwandten, bis in die fernsten Länder. So sagen die Diener von Ben Hadad zu ihrem geschlagenen und völlig besiegten Herrn: Siehe doch! wir hörten, dass die Könige des Hauses Israel liebevolle Könige sind; wir wollen daher den Achab um Schonung anflehen. Als dies geschah, rief Achab zu Ben Hadad: „Mein Bruder bist du!" (I. Kön. 20, 31).

Nach dieser Einleitung wollen wir nun im Folgenden den biblischen Standpunkt in drei Punkten, die in letzter Zeit auch mehrfach besprochen wurden, näher kennzeichnen. Sie betreffen den Kriegsdienst der Frau, die Schutzmassnahmen gegen Geschlechtskrankheiten und die Schutzgesetze für die Frauen in Kriegszeiten.

Die allgemeine Wehrpflicht hat gegenwärtig einen grossen Teil der männlichen Kraft an die Front gerufen, um das Vaterland gegen räuberische Überfälle zu verteidigen. Die dadurch leer gewordenen

Stellen wurden durch Frauen und Mädchen ausgefüllt. Jetzt erst erschien die ungeheure Leistungsfähigkeit der Frau auf allen Gebieten, die das neunzehnte und zwanzigste Jahrhundert besonders charakterisieren: der Industrie, des Handels, der Technik und des Weltverkehrs in günstigsten Lichte. Diese unbestreitbare Tatsache gab verschiedentlich zu der Frage Veranlassung: ob es nicht zweckmässig und dienlich wäre, auch die Arbeitskraft der Frau in den Dienst des Staates und des Heeres zu stellen. Zwar entbehrt auch gegenwärtig schon die Wehrmacht der Arbeitsleistungen der Frau nicht. Denn fast unberechenbar gross ist die Zahl der Gegenständen, die durch Frauenhände für die Soldaten angefertigt werden. Aber man wollte, dass die Arbeit und die Dienstleistung der Frau der Wehrpflicht der männlichen Staatsbürger gleich, eine von Gesetzeswegen geforderte, auferlegte und gleichmässig geregelte Pflicht sein solle.

Die Erörterung dieses Problems konnte und musste auch den biblischen Gesetzgeber beschäftigen. Denn die allgemeine Wehrpflicht, die die Voraussetzung für eine derartige Frage ist, kennt auch das biblische Israel. Nach biblischem Gesetz war ein jeder Mann von 20—50 Jahr militärpflichtig. Zwar war die Zusammensetzung des Heeres in Friedenszeit eine andere als die jetzt bei uns übliche; die Mannschaft des stehenden Heeres rekrutierte sich nicht aus alle Teilen des Landes, vielmehr wechselten die einzelnen Stämme in der Aufstellung des nötigen Menschenmaterial monatlich. Dies ersehen wir von der Hofhaltung des Königs Salomos, von der es heisst: ולשלמה שנים עשר נצבים על כל ישראל וכלכלו את המלך ואת ביתו חודש בשנה יהיה על האחד לכלכל (I. Kön. 4, 7 vgl. 5, 28). Nur im Kriege wurde strengstes darauf gesehen, dass die ganze männliche Wehrkraft zugegen sei. Eine Befreiung vom Militärdienst hat nur in besonderen Ausnahmefällen, von denen wir noch sprechen werden, stattgefunden. Anderseits waren aber die Frauen in jenem grauen Altertum vor den Greueln des Krieges viel weniger als dies jetzt der Fall ist, geschützt. Dieser Tatbestand musste folgerichtig zu der Frage führen: in welchem Masse könnten die Frauen zur Verteidigung des Vaterlandes herangezogen werden.

Bei Lösung dieser Frage musste ehemals wie heute — und

damit kommen wir zu dem zweiten oben erwähnten Punkte — ein Punkt besonders berücksichtigt werden. Eine allgemeine Einstellung der Frauen in den Kriegsdienst könnte neben sehr vorteilhaften auch missliche Folgen zeitigen, Wir bemerken bereits heute, wo die Frauen von den eigentlichen Mannschaften des Heeres fern gehalten werden, eine unerfreuliche Erscheinung. Die unerlässlichen Pausen und kampflosen Tage, die die Soldaten zur Erhaltung ihrer Gesundheit notwendig hatten, haben durch den dadurch möglichen Geschlechtsverkehr mit Frauen bei einem ansehnlichen Teil der Mannschaft Geschlechtskrankheiten verursacht. Noch viel viel schlimmer stünde die Sache, wenn Frauen und Männer gemeinsam an der Front zu kämpfen hätten. Der Kriegsdienst der Frauen musste daher im biblischen Altertum, sowie in aller Zukunft bei genauer Erwägung dieses Moments geregelt werden.

Diese beiden Punkte: die Heranziehung der Frau zum Kriegsdienst, sowie die Furcht vor Geschlechtskrankheiten hatten für Israel noch eine besondere Seite. Wir kommen damit zur Betrachtung des dritten von uns oben angeführten Punktes. Die um Palästina wohnenden Völker hatten den Brauch, die Frauen mit in den Kampf zuführen. Der Zweck dieses Vorgehens war aber nicht die Verteidigung des Vaterlandes durch Waffengewalt, sondern, wie aus mehreren Stellen der Bibel klar hervorgeht, um die Gegner zur Unzucht zu verleitenund auf diese Weise die Opfer entweder gefangen zu nehmen oder ihren Wünschen gefügig zu machen. Blättermeldungen nach soll in Mailand ein ähnliches Schauspiel vor Ausbruch des österreichisch-italienischen Krieges eine gewisse Rolle gespielt haben. Ein ganzes Dirnenheer wurde von der Entente hierher losgelassen, damit es sein Unwesen treibe. Bei der Anordnung der Schutzmassnahmen für die Frauen und gegen die Geschlechtskrankheiten musste der biblische Gesetzgeber auf das erwähnte heidnische Vorgehen besonders sein Augenmerk richten. Denn mehr noch als dies heute schon der Fall ist, hieng von der weisen Regelung dieser Sache das Wohl und Wehe des Volkes und des Landes ab.

Wie wir weiter nachweisen werden, schreibt die biblische

Gesetzgebung einerseits ein unbeugsames hartes Vorgehen gegen ein derartiges Preisgeben der Frauenehre vor, anderseits eine rücksichtsvolle Behandlung gegen alle wehrlosen Frauen und Mädchen, soweit diese die sittlichen Schranken nicht eingerissen haben. Sowohl draussen wie daheim konnten sich auch die Heidinnen, die in israelitische Gewalt oder Gefangenschaft geraten, des besten Schutzes erfreuen.

Nach dieser Auseinandersetzung wollen wir den biblischen Standpunkt zu den erwähnten drei Fragen des Näheren festzustellen suchen. Betrachten wir zuerst die biblische Auffassung über den Kriegsdienst der Frau. Sehr Vielen wird der Satz ganz fremd klingen, dass die Bibel und der Talmud die Frau zu einem bestimmten Militärdienst verpflichtet. Das alte Israel unterschied nämlich zweierlei Kriege: einen Pflicht- und einen freiwilligen Krieg. Um uns modern auszudrücken, wollen wir den ersteren mit Existenz- den zweiten dagegen mit Präventivkrieg bezeichnen. Zur Klasse der gebotenen Kriege gehören die Kämpfe, die Israel um die Eroberung des Landes führen musste; als Präventivkriege werden in der Bibel solche genannt, die um die Macht und das Prestige des Staates unternommen wurden (vgl. Sota 41 a).

Entsprechend der ungleichen Wichtigkeit der beiden Kriegsarten, war auch die militärische Dienstpflicht eine verschiedentliche. In dem Existenkampf wurde ein jeder Mann ohne Ausnahme herangezogen. Hier musste auch die Frau helfend eingreifen. „Bei einem Existenzkampf muss der Bräutigam sein Ehegemach und die Braut ihr Trautzelt verlassen, um mitzuhelfen bis die Gefahr abgewandt ist" (vgl. Sota 44 b: למלחמות מצוה הכל יוצאין אפילו חתן מחדרו וכלה מחפתה.

Was die Frau hierbei leisten musste wird nirgends näher angegeben. Es wird uns zwar berichtet, dass durch die Tapferkeit einer Frau gelegentlich einer Belagerung der Festung Tebez Stadt und Land gerettet wurden vgl. Rich. 9. 35: ebenso zog die Prophetin Debora mit Barak in den Kampf ibid. 49. Aber es lässt sich mit Bestimmtheit aus verschiedenen Nachrichten schliessen, dass einerseits der Dienst der Frau auch im Existenzkampfe nur

ohne Waffen geleistet wurde [1]), dann dass die Frau nicht an die Front geschickt wurde [2]). Es liegt daher die sehr begründete Wahrscheinlichkeit nahe, dass die Frau bloss Samariterdienste — etwa nach Art der modernen Vereine vom Roten Kreuz oder Halbmond — zu leisten hatte oder es oblag ihr vielleicht für die Verproviantierung und Equipierung des Heeres Sorge zu tragen. In diesem Sinne fassen auch die Kommentare zu Sota 44 b die Stelle auf: (3 אשה יוצאת לספק מזון לאנשי הצבא ולתקן הדרכים.

Die Fernhaltung der Frau von der Schlachtordnung der Männer sowie das Verbot von Waffentragen seitens der Frauen hat viel dazu beigetragen, dass Israels Sittlichkeit rein erhalten blieb. Neben diesen vorbeugenden Mitteln gegen die Unsittlichkeit finden wir auch direkte Bestimmungen zu ihrer Bekämpfung.

Die Fürsorge der Thauro für die strenge Sittsamkeit im Kriegslager, wo die Banden des Alltags gelockert, viele Begriffe

---

[1]) Das Waffentragen ist für die Frauen nach Ansicht mancher Kodificatoren verboten. Nach Rabbi Elieser ben Jakob soll die Vorschrift: „לא יהיה כלי גבר על אשה" „Nicht sei Mannesgerät an einem Weibe" (Deut. 22, 5) dem Weibe verbieten, dass es: "שלא תצא אשה בכלי זיין למלחמה" nicht waffengerüstet in den Krirg ziehe (Nasir 59 a), vgl. Ibn. Esra z. St.: אם תצא האשה עם האנשים למלחמה תבא בדרך לידי זנות.

[2]) Eine belagerte Festung dürfen wir gewiss nicht mit einer Schlachtordnung verwechseln. Denn in einer Festung war und ist alles eingeschlossen. In der Tat sehen wir, dass selbst die Prophetin Deborah, die auf Gottes Befehl den Barak zum Kriege gegen Sisera ansporrt, von dem Kriege fernbleiben will. Erst das Verhalten Baraks zwang sie dazu, mit in die Schlacht zu ziehen. Es war dies eine Ausnahme, wie sie in der biblischen Zeit und auch später, solange das jüdische Reich bestand, — Regentinnen hat das jüdische Reich zwei aufzuweisen —, nicht wieder vorkam, denn selbst die Regentinnen hielten sich von der Führung des Kriegsheeres, wie dies bei den männlichen Herrschern der Brauch war, zurück.

[3]) Es wäre vielleicht nicht hyperkritisch anzunehmen, dass die Worte וכלה מחופתה überhaupt nicht ursprünglich seien. Sie scheinen aus Joel 2, 16 wo die Wendung יצא חתן מחדרו וכלה מחופתה vorkommt, in die Mischnah hineingekommen zu sein. Tatsächlich haben manche Manuskripte die Worte nicht (vgl. שנויי נוסחאות in der neuen Wilnaer Mischnahausgabe). Dies scheint umso eher der Fall zu sein, als weder in der Mischnah vorher noch im Talmud von diesen Worten gesprochen wird. Auch die ersten Mischnahkommentare erwähnen sie nicht: ein Beweis, dass sie sie nicht hatten.

verwirrt, ersieht man am besten aus einer anderen Bestimmung. Demnach ist nicht nur jedwede Unzucht im Lager verboten, sondern ein jedweder Verkehr mit Frauen, wodurch nach der Vorschrift der Thauro eine Unreinheit entstehen konnte, strengstens untersagt. Die Verordnung lautet: „כי תצא מחנה על איביך ונשמרת מכל דבר רע" „So du ausziehst ins Lager wider deine Feinde, so hüte dich vor jedem schlechten Ding". „כי יהיה בך איש אשר לא יהיה טהור מקרה לילה יצא אל מחוץ למחנה ולא יבא אל תוך המחנה" „Ist bei dir ein Mann, der nicht rein ist . . . . . gehe er ausserhalb des Lagers, komme nicht in das Innere des Lagers" (Deut. 23, 10 f.). Bereits Maimonides bemerkt, dass dies Gesetz der in einem Kriegslager gewöhnlich einreissenden Unkeuschheit und Unreinlichkeit vorbeugen wolle, um so den Kriegern den Gedanken einzuflössen, dass das Kriegslager nicht dem der Heiden, nur zum Unheil und Verderben bestimmt, sondern ein מחנת ה' צבאות einem Tempel Gottes der Herrscharen gleiche (More Neb., 3, 43). Auch Nachmanides (רמב"ן zur Stelle) fasst diesen Vers in diesem Sinne auf. Er bemerkt nämlich: „Mir scheint das Motiv dieser Bestimmung folgendes zu sein: In den Kriegslagern pflegt oft Grausamkeit, Unkeuschheit und Sittenlosigkeit an der Tagesordnung zu sein. Selbst beim Rechtsschaffensten pflegen die Zügel sich zu lockern, daher warnt die Thauro vor allen Dingen, die den Menschen entwürdigen könnten". Damit ist eine strenge und starke Schranke auch gegen jedwede Ausschreitung gegen Wehrlose aufgerichtet.

Aus dem Angeführten geht klar hervor, dass jedwede Vergreifung an der Frauenehre in jüd. Kriege strengstens untersagt war. Dies Verbot erstreckte sich sowohl auf Jüdinnen, wie auch auf Heidinnen. Die Thauro schreibt vornehmlich daher verschiedene Gesetze gegen die Unzucht und Unsitlichkeit vor, die im Lager der Heiden gegen die Israel Krieg führen musste, getrieben und gewuchert hat. So hat Israel, auf indirektem Wege, auf die Sittlichkeit der umwohnenden Völker eingewirkt [1]).

[1]) Erst vor kurzem hat in einem viel gelesenen Blatt eine hochgestellte Persönlichkeit die Militärbehörde aufgefordert, der ganzen Mannschaft jedweden

Aus diesen Bestimmungen ergibt sich zunächst nur ein Verbot gegen den Geschlechtsverkehr innerhalb des Kriegslagers. Aus dem Verhalten des Obersten Uria ersieht man aber, dass die Krieger äuch ausserhalb des Lagers während der Dauer des Krieges sich strengstens des Geschlechtsverkehrs enthalten haben. David lässt ja den Uria vom Felde nachhause holen, und fordert ihn auf zuhuse zu schlafen, um auf diese Weise die Folgen seines Ehebruchs zu beseitigen. „Aber Uria legte sich in der Tür des Königshauses zu den Dienern des Königs und ging nicht nachhause. Der König tadelte dies Verhalten. „Du kommst doch vom Wege: warum suchst du dein Haus nicht auf?" Aber Uria sprach: „Die Lade, Israel und Juda lagern bei Sukoth; mein Herr Joab und die Diener meines Herrn liegen auf dem Felde: und ich soll nachhause gehen, um essen und zu trinken, und neben der Frau schlafen; bei deinem Leben und dem Leben deiner Seele, ob ich dies tue! Und selbst als David ihn berauscht, vergisst Uria seine Pflicht nicht; er ging nicht nachhause (vgl. II. Sam. 11, 4—13).

Durch diese Massnahmen wurde Israel vor venerische Krankheiten bewahrt. Es ist interessant, dass die Historiker der Medizin in den alten Schriften die Syphilis mehrfach festgestellt haben; in der Bibel und in dem Talmud werden verschiedenste Krankheiten erwähnt, eine Geschlechtskrankheit ist aber nirgends zweifelsfrei nachgewisen. Man wollte zwar in der bekannten Episode, wo berichtet wird, dass das Volk nach dem Verkehr mit den moabitischen Frauen und Mädchen von einer Epidemie befallen worden, mit Syphilis deuten; diese Erklärung ist aber aus verschiedenen Gründen unzulässig.

Nachdem wir derart die Schutzmassnahmen gegen die Geschlechtskrankheiten im Kriege betrachtet haben, wollen wir die Verordnungen feststellen, die zum Wohle und Frommen der Frauen in Kriegszeiten von der Bibel erlassen worden sind. Es liegt hier in dem Wesen der Sache, dass ein Unterschied zwischen

---

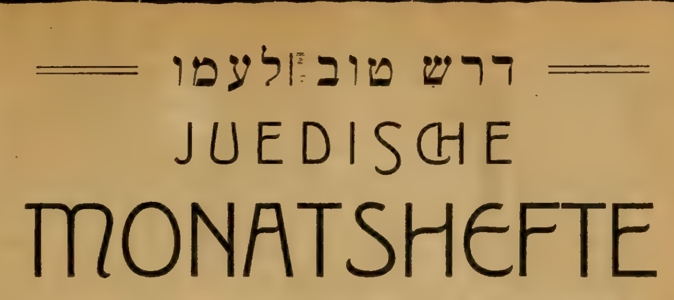
Verkehr mit Frauen unter Strafe zu verbieten, um dadurch sehr nachteilige Erscheinungen zu beseitigen. Unbewusst wollte man dadurch ein Gebot der Thauro zur Anwendung bringen.

jüdischen und feindlichen heidnischen Frauen gemacht wird. Betrachten wir zunächst die Gesetze, die die jüdischen Frauen betreffen.

Die Schutzgesetze für die Frau lassen sich in zwei Klassen teilen: ungeschriebene nichtdestoweniger aber allgemein gültige und geschriebene Bestimmungen, die in der Bibel fest formuliert sind. Die ertere Klasse sind uns in Berichten erhalten, die uns die Motive für gewisse Kriege angeben. Wenn nun auch diese Beweggründe nirgends als feststehende Normen aufgestellt sind, so dürfen wir sie doch, dem gesetzgeberischen Charahter des Judentmus entsprechend, als gültige Gesetze ansehen. Denn zu jedem kriegerischen Vorgehen musste die Zustimmung des Synhedriums, der obersten Behörde, eingeholt werden (Sanhedrin 1, 1). Nun werden in der Bibel zwei Berichte angeführt, die uns von zwei Vernichtungskriegen, die Israel wegen Verletzung der Frauenehre unternommen hat, erzählt. Dabei handelt es sich nur um die Schändung zwei einzelner Frauen; ein Beweis wie heilig dem ganzen Volke die Ehre einer jeden einzelnen Frau war; sie wurde allgemein als eine Existenzfrage der Nation aufgefasst.

(Fortsetzung folgt.)





Jahrgang 4. Heft 7.

Schilos Untergang.

Schmerzliche Klage tönt aus Assafs Leier. Dem Jammer der Menschengeschichte gilt sie. Und deshalb hat sie kein Ende. Denn auch des Jammers ist kein Ende. Nur Gottes Nähe kann ihn von der Erde scheuchen. Die Menschen aber wollen nicht Gottes Nähe. Deshalb wohnt in ihrem Leben der Jammer und pflanzt sich fort von Geschlecht zu Geschlecht. Schüchtern pocht von Zeit zu Zeit Gottes Schechina an die Pforte der Menschheit, ob sie des Jammers genug erlebt und sich sehne nach göttlicher Paradiesesnähe. Das sind dann Augenblicke, in denen der Genius der Menschheit stille aufhorcht und trauernd sein Haupt verhüllt, wenn eine törichte Menschheit den anwehenden Hauch beseligender Gottesnähe nicht empfindet und unter dem erstickenden Qualm des Höllenpfuhls ihr Leben weiter ohnmächtig verdämmert.

Die Wüste schenkte der Menschheit das erste Heiligtum. Nicht unfruchtbar ist uns fortan die Wüste. Das köstlichste Gut vermochte sie allein zu gebären. Denn nur wenn Menschen ihr Leben zur Wüste verödet sehen, spenden sie willig und gern ihr Letztes, damit das Heiligtum erstehe,

das Lebensmöglichkeit ihnen gebe. Wo es einst dauernde Stätte gewinnt, wandelt die Natur sich in Paradiesesherrlichkeit und trägt glückliche, unter Gottes Schutz sicher geborgene Menschen. Und es geleitete als Wanderzelt sie durch Wüsten und harrte sehnlich der Ruhe.

Die Ruhe kam. Da schickte sich auch Israels Gemeinde an, dem Wanderzelt Ruhe zu bereiten. In Schilo war es. וישכינו שם את אוהל מועד (Jos. 18, 1). Dort erhielt das Zelt der Wüste bleibende Stätte. Damals empfing Schilo seine Weihe. An seinen Namen knüpft sich die Geschichte des ersten ruhenden Heiligtums. Der Augenblick war heilig und gross, als Israels Gemeinde einen steinernen Grundbau aufrichtete, damit auf ihm das Wüstenzelt sich erhebe (Sebachim 112), das nicht mehr wandern, sondern der Zeit und entgegenharren sollte, da der Grundbau sich zum ewigen Mikdasch fortentwickelte.

Damals ward Schilo heiliger Mittelpunkt. Aus seiner heiligen Nähe empfing jeder Stamm sein Erbe, jeder Volksgenosse seinen Anteil am Lande (das. 18), und das Land wandelte sich in heiligen Boden, denn Schilos Heiligtum hatte ihn geweiht. Weithin ragte Schilos Heiligtum.

Von Schilo trennten sich die Stämme, die im Osten des Jardens ihre Heimat gefunden. In Schilo (das. 22) vernahmen sie die Abschiedsworte des geliebten Führers und empfingen seinen heissen Segen. Er hatte zur Treue gegen Schilo sie verpflichtet, dass sie auch in der Ferne Schilo nicht vergässen. Und waren weggezogen. Doch ehe sie den Jarden überschritten, errichteten sie in wuchtiger Grösse den Altar, der die Augen auf sich zog. Die Kunde drang zu Israels Söhnen. Lag schon Treubruch gegen Schilo vor? Geschlossen, als eine Gemeinde scharten sie alle um Schilo sich. Kampf für Schilo war die Losung. Die Welt sollte nicht um ihr Heiligtum trauern, nachdem es kaum sich erhoben. Pinchas war ihr Führer. Sein heiliger Eifer erfüllte ein ganzes Volk. Heilig ein Volk, in dessen Seele Pinchaseifer glüht. Schilo erlebte seinen stolzen Morgen.

Ihr Eifer war zum Glück umsonst. Sie hatten ihre Brüder verkannt. Schweren Herzens waren sie von Schilo geschieden. Die Sorge nagte in ihrer Brust, es könnte einst der Jarden in späten Jahren ihnen den Weg nach Schilo erschweren. Nimmer, auch in alle Zeitenferne nicht, sollte je ihre Zugehörigkeit zu Schilo in Zweifel gezogen werden. Schilo errichteten sie daher das Denkmal, laut sollte es zeugen, dass auch ihr Lebensblut für immer dem Altare zuwalle, der in Schilo „vor Gottes Mischkan" sich erhob. Mächtig loderte damals Schilos Altarfeuer in die Ferne. Konnte ein solches Feuer je erlöschen?

Noch einmal vor seinem Tode sammelte der sterbende Führer die Gottesgemeinde, dass sie aus seinem Munde sein Vermächtnis vernehme, zu dessen treuer Erfüllung er sie verpflichtete. Mit der Bundeslade aus Schilo war er aufgebrochen und hatte sein Volk nach Schechem (Jos. 24) geladen, damit es im Geiste den Weg sich vergegenwärtige, den die Stätte suchende Gottesnähe zurückgelegt, seit sie in Schechem (Gen. 12, 6) zum erstenmal dem ältesten Ahn sichtbar geworden und ihn inmitten einer der Entartung und dem Jammer verfallenen Welt zum Träger der göttlichen Schechina und zum Erlöser einer Menschheit geweiht. In Schechem war einst der Grundstein zum Heiligtumsbau der Menschheit gelegt worden. In Schechem jubelte nunmehr ein ganzes Volk ergriffen dem Führer zu, fortan „Gott, unserem Gott, zu dienen und auf seine Stimme zu hören". Unter diesem jubelnden Treuschwur aber wuchs das auf steinerner Grundlage errichtete Wüstenzelt in Schilo mehr und mehr zum מקדש (V. 26) empor. —

Eine fast vierhundertjährige Geschichte hat Schilo, sie ist die Geschichte seines traurigen Untergangs: in seinem Zeichen stehen die Blätter des Richterbuches. Der versteht sie nicht zu lesen, der nicht aus der Trostlosigkeit und dem Jammer, von denen jede Zeile uns berichtet, die erschütternde, todestraurige Frage heraushört: wo ist Schilo, ist Schilo verschwunden? Mit blutigerem Griffel konnte die

Geschichte von Schilos Untergang nicht geschrieben werden. Schilo lud das Gottesvolk zur Rückkehr ins Paradies. Israel aber zog das Leben der Wüste vor, wies Paradieses-seligkeit von sich, nachdem eine verirrte Menschheit mit verschlossenen Augen an den Pforten des Paradieses vorbeitaumelte. Ihr folgte Israel. Seine Augen waren geöffnet, doch nur für kurze Zeit. Dann schlossen auch sie sich und tauchten in Nacht und Elend. Das warnende Testament, mit dem der Erbauer des Schiloheiligtums sein Werk seinem Volke sterbend anvertraut, ging nur zu bald in Erfüllung. Deshalb gehört Josuas Tod ins Buch der Richter (K. 2).

Nur in reiner Umgebung konnte Schilo gedeihen. Es konnte sich nicht auf einem Boden erheben, der durch Entartung seiner Bewohner der Tumoh verfallen war. Deshalb forderte Schilo ihre Entfernung. Wehe, dass dafür der unbeugsame Wille, die feste Entschlossenheit mangelte! Der Gottesbote hatte für Schilo geeifert. Da waren die Tränen des Volkes geflossen (K. 2). Was aber fruchteten Tränen? Sie konnten höchstens Schilos Untergang beweinen. An solchen Tränen mochte es auch in der Folge nicht gefehlt haben. Denn unnatürlich wäre es, wenn Schilo nicht einmal Tränen mehr gefunden hätte. Solange es Menschen gibt, die nach dem Paradies sich sehnen, sterben die Anhänger Schilos nicht. — Wer prägte sich nicht die Züge tief in die Seele, die noch während der letzten Jahre Schilos der Anblick Elkanas und seiner Familie gewähren? Dem Auge der Weisen entgehen sie nimmer. Alljährlich zieht er von seiner Stadt hinauf, um in Schilo sich niederzuwerfen und Gott der Heerscharen zu opfern. Bricht mit Frauen, Kindern und Verwandten auf und nachtet unterwegs auf dem Marktplatz der Stadt. Die Bewohner befragen ihn nach dem Ziel seiner Wanderung. Wohin geht ihr? Nach Schilo, unserem Gotteshaus, von wo die Thora und Mizwoth uns werden, und Ihr, warum kommt ihr nicht mit, dass wir gemeinsam ziehen? Da fliessen ihre Augen in Tränen, und sie schliessen ihm sich an. Das nächste Jahr sind's schon fünf Häuser,

das Jahr danach schon zehn, und von Jahr zu Jahr wächst die Zahl. Elkana aber zieht immer neue Wege und lädt immer neue Brüder zum Aufbruch. Diesem Verdienst verdankt Elkana seinen Sohn Schemuel (Midrasch). Schilo kann Elkana nicht mehr retten, aber das Kind der Welt schenken, das seinem Volke von neuem den Weg zum Heiligtum wies. — Tränen hat Schilo wohl während der ganzen Richterzeit gefunden, und nie waren völlig verödet die Wege, die nach Schilo führten, auch während der wildesten Richterzeit nicht. Dass sie aber Israel in seiner Gesamtheit den völkergeschichtlichen Jammer nicht erspart, hat den Untergang Schilos verschuldet. Und so musste Assaf, da er die Blätter des Richterbuches las, bitterlich klagen über sein Volk „das Gott die Treue brach wie die Väter, ihn mit ihren Opferhöhen erzürnten, mit ihren Götterbildern in seine Rechte eingriffen und damit den Zorn und den Widerwillen Gottes erregten, so dass er die Wohnung zu Schilo verliess, das Zelt, das er zur Stätte seiner Gegenwart in der Menschheit gestiftet —" (Ps. 78, 57—60).

Daher schweigt das Richterbuch von Schilo, auch in Augenblicken, wo Schilo sicherlich die Gott huldigenden Dankeslieder eines aus Gefahr und Not erretteten Volkes vernommen, oder wo für die kurze Zeit stets wiederkehrender Erhebung und Rückkehr zu Gott und seinem Gesetz auch seine Wege sich belebten und Schilo die Herzen des Gottesvolkes zuwallten. Oder drang Deboras Siegeslied, das Lied der „Mutter Israels", das Lied des zu dem Tore hinausziehenden „Gottesvolkes" vielleicht nicht in die Räume Schilos? Aber wozu Schilos Erhebung verzeichnen, wo der von Schmerz bebende Griffel des göttlichen Chronisten, nachdem das Gotteslied kaum verklungen war, die beschämenden Worte niederschreiben musste, dass „das Land nur vierzig Jahre Ruhe hatte und dann Israels Söhne von neuem das Böse in Gottes Auge taten" (Ri. 6)? — Indem er das Richterbuch schreibt, schreibt er die Geschichte von Schilos Untergang.

Was war der Kampf Gideons gegen den Baalsaltar anders als der verzweifelte Versuch, den Untergang Schilos aufzuhalten! Den Baalsaltar zertrümmert er und errichtet Gott den Altar; indem er aber Gott dort mit heiligem, reinem Opfer huldigt (Ri. 6), während es doch nach Gottes Willen ursprünglich beschlossen war, Schilo den Charakter eines festen, dauernden Heiligtums zu verleihen, wonach aber, wie später in Zion, Opfer ausserhalb Schilos für immer verboten gewesen wären (Meg. Kap. 1, vgl. Jeruschalmi das.), sehen wir den festen Grundbau, auf dem in Josuas Tagen Schilo sich erhob, allmählich sich abbröckeln: Schilo wird immer mehr wieder Wanderzelt, um schliesslich in wildem Kriegsgetümmel zu verschwinden.

Auch Schimschons Riesenkraft hat Schilos Grundbau nicht zu festigen vermocht. Stadttore aus den Angeln heben, ist oft leichter, als einer betörten Menschheit die Tore zum Gan Eden zu erschliessen. —

Flüchtig nur, hin und wieder gedenkt das Richterbuch Schilos. Wem die Motive noch nicht genügen, der lese die letzten Kapitel, mit denen das Richterbuch schliesst. Da hat am Ende des Buches das Kapitel von Pessel Micha (17—18) und von Pilegesch Begibea (19—20) seine Stelle gefunden. Nicht als ob diese Vorgänge zeitlich dorthin gehörten. Aber wer das Richterbuch verstehen will, muss mit dem Eindruck von ihm scheiden, den die Lektüre dieser Kapitel bei jedem Nachdenklichen hinterlassen.

Man wundere sich nicht, dass Pessel Micha möglich war. Wäre nicht zu allen Zeiten Boden für die Errichtung eines Heiligtums neben dem von Gott gewollten vorhanden gewesen, die Menschheit hätte nie das von Gott gewollte Paradies sich verscherzt, der weltgeschichtliche Jammer wäre ihr, wäre Israel erspart geblieben. So aber hat Israel Pessel Micha schon aus Mizraim mit hinaufgnommen, Pessel Micha zog selbst durchs Meer (Sanh. 103). Pessel Micha hat unser Heiligtum zerstört, Pessel Micha verlängert unser Golus — und so bestand Pessel Micha und sein Heiligtum

„alle Tage, da Gottes Haus in Schilo sich befand" (K. 18). Man unterstreiche diesen Satz, diesen Satz, der für das ganze Richterbuch gilt, und frage nicht mehr, warum Schilos Heiligtum nur flüchtige Erwähnung im Richterbuch findet. Das Richterbuch erzählt den Jammer, den Pessel Micha heraufbeschworen. Es wäre ungeschrieben geblieben, hätte Schilo Pessel Micha zu überwinden vermocht. —

Doch unmittelbar danach verewigt das Richterbuch das Drama von Pilegesch Begibea — auch es ist zeitlich nicht genau fixiert, auch es gehört in die Blätter des Richterbuches, in die Geschichte von Schilos Untergang. Wer von Pessel Micha spricht, erwähne niemals Israels Schmach, ohne Israels Stolz zu gedenken. Sind es nicht Augenblicke, die an Josuas Glanzzeit, an Josuas Abschiedsstunde gemahnen? Israel „als Gemeinde versammelt, wie ein Mann" (20, 1), „wie ein Mann, innig verbunden" (11), „als Gemeinde des Volkes Gottes" (2) — in seiner Brust lodert Gottesfeuer, heiliges Väterwort lebt auf seinen Lippen, das nicht gewillt ist „Schandtat in Israel" (6) zu dulden, das Schwert verteidigt geschändetes Heiligtum, das Palladium jüdischer Sittenreinheit für alle Zukunft vor jedem Versuch frevelnder Trübung, der jüdischen Sittlichkeit fliesst das Blut eines ganzen Stammes. —

Das Heiligtum der Ehe ist gerettet — da sucht unser Auge das andere Heiligtum: Schilo. Ist's ein Zufall, dass die Bundeslade Gottes nicht in Schilo weilt (20, 27)? Aus den verwaisten Räumen Schilos aber dringt Gottes zürnende Klage: die Kraft, die so heldenhaft sich für Israels Sittenreinheit einzusetzen vermochte, warum bewährt sie sich nicht im Kampf gegen Pessel Micha (P. R. E.)? Schnürt es einem nicht das Herz zusammen: warum beginnt mit dem Triumphtag von Pilegesch Begibea nicht gleichzeitig der Aufbau Schilos zum ewigen Heiligtum?

Suchet Schilo auf in den Tagen des jüdischen Triumphes — das Kapitel von Pilegesch Begibea weist euch den Weg: Schilo liegt „nördlich von Bethel, östlich der Strasse, die

von Bethel nach Schechem führt, im Süden des Libanon" (21, 19)! Hört ihr nicht den jammervollen Vorwurf heraus: in den Tagen von Pilegesch Begibea ist Schilo vergessen, muss seine Lage geographisch entdeckt werden! Unübertrefflich, aber auch erschütternd vermag der Gottesgriffel des Chronisten zu zeichnen. —

Eidlich hatte es sich ein jeder jüdische Vater versagt, nach der Pilegeschtat dem binjamitischen Stamm, der es gewagt, jüdische Sittlichkeit zu schänden, aus freien Stücken seine Tochter zur Frau zu geben. Die Heiligkeit des Eides durfte nicht verletzt werden. Einem Teil des Stammes konnte geholfen werden, doch nicht allen. Da bot sich ein Ausweg.

Unser Herz hebt sich in Freude. Wir haben Schilo gefunden. Stimmengewoge dringt an unser Ohr. Schilo ist nicht verlassen. Schilos Töchter begehen „das Gottesfest in Schilo von Jahr zu Jahr", ihr „Reigentanz führt sie zu den Weinbergen hinaus" (V. 19—21). — Ist der Gedanke zu kühn, in diesem Bericht den Vorgang wiederzufinden, den die Mischna (Tanith K. 4) so unvergleichlich schön uns schildert, da am Jom Kippurim Jeruschalaims Töchter im Reigentanz in die Weinberge zogen, an dem Tage, da sie Gott von neuem gefunden, von dem einen Gedanken erglüht, Gott ihr Leben zu weihen, Gott Häuser zu bauen und deshalb das Sehnsuchtslied sangen nach dem Jüngling, der nicht nach Schönheit verlangt, sondern nach dem gottesfürchtigen Weib, mit dem vereint das gottgewollte Haus zu erstehen vermöchte? Dann hätten Schilos Töchter in Schilo — wie später in Jeruschalaim — in dem „Fest Gottes" Jom Kippurim, der von keinem anderen Festtag übertroffen wurde (Tanith das.) begangen, und der Augenblick, da sie in den Weinbergen Schilos ihr Lied nach dem jüdischen Jüngling sangen, war der geeignetste Augenblick, wo binjamitische Männer, ohne erst die Eltern, denen durch Eid der Wille gebunden war, zu fragen, in den Besitz von wackeren jüdischen Frauen gelangen konnten. —

Von diesen jüdischen Frauen, die in Schilo das Heiligtum ihres Lebens sahen, und von dem Gedanken erglühten, Häuser im Geiste Schilos zu erbauen, hätte das Richterbuch — wenn es gewollt hätte — noch mehr uns zu singen vermocht. Assaf aber hat sie nicht vergessen. Und da seine Leier den Untergang Schilos beweint, zittert die Klage: ויטוש משכן שילו – ובתולותיו לא הוללו „Schilo sank in Trümmer und seine Jungfrauen wurden nicht mehr gefreit". —

Jüdische Frauen scheinen Schilos Heiligtum begriffen zu haben. Nicht vereinzelt blieb, dass ein Deborageist an seiner Menorah sich entflammte. Chana wurde in seinen Räumen zur Mutter des Gebetes und hat ewige Worte des Dankes und prophetischen Fernblick in seiner Nähe gefunden. — Und als das unabwendbar Traurige Ereignis geworden, Schilo in Trümmer sank, da blieb es einer jüdischen Mutter vorbehalten, von Schilos Heiligtum ergreifenden Lebensabschied zu nehmen.

In das Kriegslager hatten Elis Söhne die Bundeslade getragen, um des Sieges sicher zu sein. Als ob nicht, wenn Schilo das Heiligtum Gottes, das Lebensheiligtum des jüdischen Volkes geblieben wäre, nimmer Philisterschwert sich feindlich gegen Israels Land erhoben hätte! Wäre Schilo das geworden, wozu es bestimmt war, so hätte Israel, nachdem es das heilige Land der Entartung der Völker entrissen, für immer das Schwert in der Scheide ruhen lassen können. Schilos Heiligtum aber war dem Untergang geweiht, und da sollte Gottes Bundeslade den Sieg sichern?

In ängstlicher Sorge hatte der greise Priester dem Schicksal der Bundeslade entgegengebangt (S. I. 4). Da trifft ihn die Kunde. Dass die Söhne gefallen, erschüttert ihn nicht, sie waren ihm längst schon entfremdet, dass aber die heilige Lade Gottes verloren, bricht ihm das Herz. —

Ihrer „jammervollen" Niederkunft (V. 19 הרה לָלַת) geht eine arme Mutter entgegen. Hat Gatten und Schwiegervater auf einmal verloren. Die Kunde „dass die Gotteslade genommen, ihr Schwiegervater tot, tot ihr Mann" dringt auf

sie ein — übermächtig packt sie das Weh, sie bricht zusammen und schenkt sterbend ihrem Kind das Leben. Der Tod umflort schon ihren Blick, tröstend versucht ihre Umgebung auf die Unglückliche einzusprechen, sie aber antwortet nicht und wendet den Worten ihren Sinn nicht zu (20) — hat aber noch Kraft, ihrem Kind den Namen zu geben: „die Ehre dahin", „geschwunden ist Israels Ehre" und denkt dabei „der geschwundenen Bundeslade, ihres Schwiegervaters, ihres Mannes" (21). — Doch nein. Sterbend stammelt sie: „Geschwunden ist Israels Ehre, denn genommen ist die Lade Gottes" (22). Ihre letzte Klage, ihr letzter Seufzer galt nicht dem Vater, nicht dem Mann, galt dem zusammengebrochenen Heiligtum in Schilo. —

So starb eine grosse, starke jüdische Mutter, die Schilos Heiligtum begriffen. Assaf aber greift zur Leier und hat in seinem Klagelied diese Szene verewigt: „Sein Unüberwindliches gab Gott der Gefangenschaft preis und seine Herrlichkeit der Gewalt der Feinde — seine Priester fielen durchs Schwert, und seine Witwen weinen nicht" (Ps. das.), denn die Träne der Witwe galt nicht dem Mannn כי נלקח ארון אלקים der Untergang ihres Lebensheiligtums war ihr letzter, grösster Schmerz.

Doch nicht וארון אלקים נלקחה (V. 17 weiblich!), wie die Kunde zu Elis Ohr gedrungen, sondern כי נלקח ארון אלקים (V. 22 männlich!): um das Schicksal der Gotteslade war ihr nicht bange, ויתן לשבי עוזו (Ps, das., 61) auch in Feindeshand erwies sie sich in ihrer Unüberwindlichkeit, aber dass sie den Aufenthalt beim Feinde Schilo vorgezogen, war ihr letzter Seufzer: auch in Israels Mitte war die Gotteslade in Feindesmitte. — Israel hatte Schilo nicht verstanden. Die Bundeslade trat wieder ihre Wanderschaft an und harrte des Augenblicks, da Israel von neuem Sehnsucht nach seinem verlorenen Paradies empfand. —

Wer aber begreift nicht den Schmerz, der Jirmejahus Brust zerwühlen musste, als er Jeruschalaims Heiligtum, das dem Heiligtum Schilos als das ewige hätte folgen sollen,

unter den gleichen Erscheinungen in Trümmer sinken sah! Er hat während seines ganzen Lebens das Bild des untergegangenen Schilo-Heiligtums in seinem Herzen getragen (Jer. 7, 12). Sein Volk aber hatte Schilos vergessen. Deshalb musste es auf den Trümmern Zions klagen. —

J. Br.



Von unserer Jugend.

Im diesjährigen Maiheft unserer Zeitschrift veröffentlichte unser geschätzter Mitarbeiter Herr Dr. Isaac Breuer einen Artikel: „Die Neuorientierung des deutschen Judentums". Der die ganze Nummer ausfüllende Aufsatz ging mit erfreulicher Offenheit und einer dem Verständnis für die treibenden Kräfte des öffentlichen jüdischen Lebens nur förderlichen Ausführlichkeit mit der gegenwärtigen Lage des orthodoxen Judentums in Deutschland zu Gericht und lief mit seinem Grundgedanken auf die Forderung hinaus: So wie es ist, darf es nicht bleiben, auch wir müssen uns neuorientieren, soll die Flut der noch bevorstehenden, alles Abgestandene, Ueberholte und Verkalkte fortschwemmenden Ereignisse in der deutsch-jüdischen Orthodoxie ein der Schonung und der Hinüberpflanzung in das kommende neue Deutschland würdiges Gebilde vorfinden.

Wenn wir heute auf diesen Aufsatz zurückkommen, so möchten wir, an ihn anknüpfend, seinen Grundgedanken weiterdenken und seine Forderung noch einmal für ein spezielles Gebiet nachdrücklichst erheben, damit uns wenigstens später einmal der Vorwurf erspart bleiben möge, wir hätten in einer Zeit, die auf allen

Gebieten mit Neuordnungsplänen trächtig geht, nicht oft und energisch genug den Kreis unserer Gesinnungsgenossen zur Neuorientierung oder, wie unsere Alten viel schöner sagten, zu jenem פשפוש במעשים, zu jener Durchleuchtung und Absuchung ihres Tuns und Lassens angeregt, die im Sinne der jüdischen Lebensweisheit geboten ist, אם רואה אדם שיסורין באין עליו, wann immer der Mensch das Nahen einer leidvollen Epoche gewahrt.

Mit Recht führt Herr Dr. Isaac Breuer die unerquicklichen Verhältnisse des orthodoxen Judentums in Deutschland auf eine Ideenmüdigkeit zurück, die im Gegensatz zu der heute als ideologisch verschrienen Orthodoxie vor 40 Jahren das gegenwärtige Geschlecht erfasst habe. Neben dieser auf rasche, praktische Erfolge hindrängenden Tendenz der Gegenwart kommt aber unseres Erachtens auch die schwer wiegende Tatsache in Betracht, dass in weiten Kreisen unserer Gesinnungsgenossen in den letzten Jahrzehnten der unbedingte Glaube an die Werbekraft und Zukunft des überlieferten Judentums gar bedenklich ins Wanken geriet. Wir wissen, dass wir mit dieser Behauptung eine schwere Beschuldigung erheben, glauben aber auch imstand zu sein, den Nachweis für ihre Richtigkeit zu erbringen.

Könnten wir zahlenmässig nachweisen, in wie viel Fällen Kinder religionstreuer Eltern in den letzten Jahrzehnten dem alten Judentum den Rücken gekehrt haben, so würde Jedermann auf Grund dieser Zahl die Überzeugung gewinnen, dass es wunderbar zugehen müsste, wenn wir angesichts der ungeheuren Schwierigkeit, die Jugend bei der Fahne zu halten, nicht doch allmählich zu einem sehr trüben Urteil über die Möglichkeit einer dauernden Vererbung der Thora von Vater auf Kind gelangt wären. Eine genaue statistische Feststellung dürfte sich aber deshalb erübrigen, weil es wohl in der gesamten deutschen Orthodoxie kaum eine Familie geben mag, die von sich behaupten könnte: uns haben die tausend Lockrufe des Abfalls nicht geschadet, wir haben kein einziges Kind an den Moloch der Neuzeit verloren — weil mit einem Worte die unserem Kreise Entlaufenen eine so grosse Schar bilden, dass man sie gar nicht übersehen kann, dass man sie gar nicht erst zu zählen braucht, um den sich jedem aufdrängenden

Pessimismus über die Aussichten der Orthodoxie in der Zukunft statistisch zu begründen.

Was war der Grund oder besser: was waren die Gründe dieses reissenden Niederganges, dieses nach vielen Tausenden zählenden Abfalls unserer jüdischen Jugend? Wir pflegten jahraus jahrein die Tatsache dieser Entfremdung zu beklagen, gaben uns aber selten die Mühe, auch einmal die seelischen Grundlagen dieser betrüblichen Erscheinung mit aller Schärfe und Rücksichtslosigkeit zu entschleiern.

Bei der Mehrheit unserer Jugend war vor allem ein erschreckender Mangel an einer wahrhaft lebendigen inneren Beziehung zu Thora und Mizwoth zu gewahren. Dieser Mangel ging auf eine beschämende Unkenntnis der Thora, diese Unkenntnis wiederum wurzelte keineswegs in bösem Willen oder angeborener Faulheit, sondern in einer Vielseitigkeit der geistigen Interessen, die in einseitigem Bibel- und Talmudstudium kein Genüge fanden. Welch einen wichtigen Platz im geistigen Leben unserer Jugend nahm allein schon die Zeitung ein! Gewiss, nicht alles was in der Zeitung stand, wurde mit Andacht gelesen und zu einem unverlierbaren geistigen Besitztum erhoben. Man las die Zeitung rasch, mit halber Aufmerksamkeit ihre Spalten überfliegend und nur hier und da, wenn von besonderen Dingen, hochpolitischen oder hochpikanten, die Rede war, verweilte der Sinn des Lesers zu beschaulicher Aufnahme des Gelesenen in Geist und Phantasie. War aber diese fast nie unterbrochene Regelmässigkeit der Bearbeitung, der Beeinflussung von Herz und Verstand durch die zu täglicher Lebensgewohnheit gleich dem Essen und Trinken gewordene Zeitungslektüre nicht eine erzieherische Grossmacht, gegen welche das Thoralernen mit den erzieherischen Einflüssen, die man sich von ihm erwartete, nur sehr schwer ankämpfen konnte? Wie kam es denn, dass in den Unterhaltungen, die zumeist in den Salons auch orthodoxer Kreise an Sabbathen und Festtagen gepflogen wurden, von allem möglichen geredet und geschwatzt ward, von der politischen Lage, vom neuesten Mordprozess oder Theaterstück, doch niemals fast über ein Thema aus der biblisch-talmudischen Literatur? Das hatte keineswegs blos seinen Grund in

einem Mangel an Kenntnis dieser Literatur, denn unter den Glaubensgenossen, die sich da im gesellschaftlichen Kreise zu versammeln pflegten, war Mancher, der in dieser Literatur wohl bewandert war, nur scheute er sich, in einem Salon über Dinge zu reden, die ihm zu hoch, zu schwer, zu ernst erschienen im Vergleich zu den auf niedrigstem Niveau sich bewegenden geistigen Interessen des Alltags seiner jüdischen Umgebung. Die Forderung, dass wir ganze Juden sein sollen, war eben eine Forderung geblieben, der die Wenigsten auch nur halbwegs entsprachen. Die Meisten flüchteten sich mit ihrem Judentum in die stillen Winkel des Lebens, ihr Hauptinteresse wurde durch die allgemeinen geistigen Einwirkungen ihrer Umwelt völlig absorbiert.

Hierzu kamen dann die Tausend Schwierigkeiten und Disharmonien, die sich als Folge der wirtschaftlichen Verhältnisse einstellten. Der Kampf ums Brot, die schweren Hindernisse, die sich der frühen Gründung eines selbständigen Hausstandes entgegenstellten, das spätere Heiraten mit seinen im höchsten Grade nachteiligen Folgen für den sittlichen Zustand unserer Jugend —: das alles sollten wir uns noch einmal genau vergegenwärtigen, um zu wissen, wie unsere Jugend vor dem Kriege war, und daran zu ermessen, welch gründlicher Umgestaltung aller Verhältnisse es bedarf, sollen die äusseren Lebensbedingungen nicht auch nach dem Kriege zu einem so verhängnisvollen Fallstrick für unsere Jugend werden, wie sie es vor dem Kriege waren.

Wenn im Sinne des jüdischen Religionsgesetzes das 18. Lebensjahr der natürliche Zeitpunkt für die Gründung eines eigenen Hausstandes ist, so hat es doch in den Kreisen unserer orthodoxen Jugend sehr wenige gegeben, die dieser altjüdischen Anschauung den nötigen verständnisvollen Ernst entgegenbrachten. Schon zu 18 Jahren heiraten? Unsere jungen Herren lachten darüber. Statt die Unmöglichkeit rechtzeitiger Eheschliessung als eine schwere Kalamität, als einen dem modernen Wirtschaftsleben dargebrachten traurigen Tribut zu beklagen, fühlten sich unsere jungen Herren in ihrer Junggesellenfreiheit recht wohl, ja, sie empfanden, wenn sie über Jahr und Tag zum Heiraten sich entschlossen, diesen ernsten Schritt als einen mit weltschmerzlicher Wehmut beseufzten

Abschied von der Jugend, die für ihr Gefühl mit all ihren Farben und Reizen am Hochzeitstag in die graue Einöde einer unsäglich langweiligen Philisterhaftigkeit versank. Hier zeigte sich eine klaffende Lücke in der jüdischen Anschauung unserer Jugend von Welt und Leben. Ihr war der Junggeselle kein minderwertiges Geschöpf, dem es nach dem alten Frankfurter Minhag sogar verwehrt ist, sich im Gotteshause mit dem Tallis zu bekleiden, sondern der normale Typ aller zwischen dem 18. und 40. Lebensjahr sich tummelnden und amusierenden Menschheit. Ihr war die Ehe nicht Anfang, sondern Ende, nicht Erfüllung, sondern Verzicht. Ist es ein Wunder, wenn junge Leute, die oft jahrzehntenlang in den modernen, sattsam bekannten Junggesellenanschauungen und -gewohnheiten leben und weben, untauglich für eine wahrhaft jüdische Ehe wurden, die in reichem Kindersegen den Zweck ihrer Gründung sieht? Zu den Kassandrarufen des Herrn Dr. Theilhaber, der den Untergang des deutschen Judentums nur als eine Frage der Zeit betrachtet, lieferten auch orthodoxe junge Herren allerhand statistisches Material.

Was taten nun aber unsere massgebenden Kreise, um die Jugend, die ihnen unter der Hand zu entgleiten drohte, an das orthodoxe Judentum zu fesseln? Sie gingen bei den Zionisten in die Schule und machten aus der alten, der Jugend langweilig gewordenen Thora ein politisches Programm. Sie kamen dem „Betätigungsdrang", wie man Grossmannssucht euphemistisch zu umschreiben pflegte, der Jugend durch Schaffung religionspolitischer Arbeitsgelegenheiten entgegen, damit unsere jungen Herren, die sich nunmehr im Dienste der Gesamtheit betätigen konnten, auf keine schlechten Gedanken kommen. Alles was da zwischen dem 18. und 40. Lebensjahre kreuchte und fleuchte und eine schwarze Aktenmappe besass, konnte und durfte für die Agudas Jisroel arbeiten. Nicht die Besten und Reifsten, nicht die Harmonischen, nicht die längst mit sich und der Thora ins Reine Gekommenen, sondern gerade diejenigen Elemente, die erst an der Agudas Jisroel zu einem harmonischen Judentum genesen sollten oder wollten, drängten sich heran. Sie galt als das grosse Lebenselixir für Schwankende und Kranke, als das Bindemittel, womit die halb

oder ganz entfremdete Jugend an die Orthodoxie gefesselt werden sollte.

Kann aber nun die Politisierung der Jugend als ein taugliches Mittel für die Erreichung des ersehnten Zweckes bezeichnet werden? Nein. Denn es muss der Gegensatz zwischen der alten patriarchalischen und der neuen demokratischen Erziehungsmethode auch in unsern Kreisen Reibungen erzeugen, die man wohl verdecken, aber nicht aus der Welt schaffen kann. Die altjüdische Erziehungsmethode war patriarchalisch. Sie gewöhnte die Jugend, mit heiligem Respekt zur Thora und ihren Trägern aufzuschauen. Was man heute unter Individualismus versteht, das bezeichnete die Pädagogik unserer Alten mit dem sehr klaren, das Wesen der Sache durchaus treffenden Worte: עזות פנים. Nicht Jedermann hat das Recht, eine eigene Meinung zu haben. Du Grünschnabel willst כלל ישראל vor dem Untergang retten? Du willst die Ostjudenfrage lösen? Hast du schon einmal bedacht, welch ein schweres, verantwortungsvolles Tun das Arbeiten für כלל ישראל ist? Dass man doch eigentlich hierfür vor allen Dingen erst von und vor כלל ישראל selber legitimiert sein müsste? Dass nur der grösste חכם, der grösste למדן, der grösste ירא שמים als Führer der jüdischen Gesamtheit in Frage käme und falls ein solcher Mann heute vorhanden wäre, er höchstwahrscheinlich — wie einst משה רבינו — zu bescheiden, zu wenig selbstbewusst wäre, um ohne ausdrücklichen Gottesbefehl an Israels Spitze zu treten?

War die altjüdische Erziehungsmethode patriarchalisch, so ist die neujüdische demokratisch. Denn sie ist beim Zionismus in die Lehre gegangen. Gestalten wie Herzl haben weite Kreise der jüdischen Gesamtheit an die Tatsache gewöhnt, dass man ein erfolgreicher jüdischer Volksführer sein kann, ohne in der Thora eine Zeile mit Verständnis lesen zu können, dass der grösste עם הארץ, wenn er Märchenaugen und einen langen Bart hat und Feuilleton-Redakteur der Neuen Freien Presse ist, sich zum Erlöser Israels aufschwingen kann, dem eine Abordnung der Wilnaer Judenschaft mit der ספר תורה im Arm huldigt und auch sonst allerhand Ehrbezeugungen von solcher Ueberschwänglichkeit erwiesen werden, wie sie Männer vom Schlage des Maimonides niemals

genossen haben. Diese Herzlgestalten haben auch in der Orthodoxie Schule gemacht, ohne dass es ihr bis jetzt deutlich zum Bewusstsein gekommen wäre, wie unaufhaltsam die Demokratisierung der orthodoxen Religionspolitik auf eine Verfälschung der orthodoxen Gedankenwelt, ja auf eine Revolutionierung alles dessen hinausläuft, was seit je im Gemeinschaftsleben der Orthodoxie mit Fug und Recht gang und gäbe war. Demokratische Orthodoxie ist Hegemonie des עם הארץ.

Wir werden uns nach dem Kriege schon nach andern tauglicheren Mitteln umsehen müssen, um unsere Jugend an die Thora zu fesseln. So gar schwer kann es uns nicht fallen, den richtigen Weg zu finden. Der „Betätigungsdrang" unserer Jugend hat, seitdem sie unter den Waffen steht, eine radikale Ablenkung erfahren. Ruhebedürftiger und nachdenklicher, als sie ging, wird sie heimkehren.



Eine „Entgleisung“ des Gerrer Rebbe?

In dem bekannten Brief des Gerrer Rebbe, worin er sich über das Warschauer „Jüdische Wort“ ausspricht, heisst es u. a.: „Da nun jetzt unter dem Namen „Jüdisches Wort“ eine Zeitung erscheint, deren Herausgeber den Gott und seiner Thora treuen Kreisen angehört, so bitte ich Euch, diese Zeitung, soweit wie nur irgend möglich, zu unterstützen, sie sowohl selbst zu abonnieren, als auch in Bekanntenkreisen dazu anzuregen, ihr authentische Nachrichten zukommen zu lassen und Anzeigen zu übergeben, damit sie nicht etwa gezwungen sei, Konzessionen zu machen und Anzeigen von Theatern aufzunehmen, von denen man (mit dem Spruchdichter) sagen kann: „Mit Untreuen gib' dich nicht ab“.

„Der Israelit, ein Zentralorgan für das orthodoxe Judentum“ bemerkt hierzu in No. 19: „Zu beanstanden scheint uns an diesem Schriftstück lediglich die hypothetische Wendung, die eine Rückenstärkung des empfohlenen Blattes gegen die Versuchung zur Aufnahme anstössiger Anzeigen als notwendig voraussetzt. Der Rabbi musste eigentlich wissen, dass das „Jüdische Wort“ kein Erwerbsunternehmen, sondern ein unter grossen Geldopfern uneigennütziger Gesinnungsgenossen gegründetes Wohlfahrts-Unternehmen ist, das seine Prinzipien nicht verkauft, sondern entweder unter Wahrung dieser Prinzipien gedeihen oder überhaupt nicht existieren wird. Allein abgesehen von dieser Entgleisung usw.“

Wir sind nicht der Ansicht, dass der Gerrer Rebbe „entgleist“ ist, glauben vielmehr, dass die Befürchtung des Gerrer Rebbe, das „Jüdische Wort“ werde Anzeigen von Theatern aufnehmen, von denen man mit dem Spruchdichter sagen kann: „Mit Untreuen gib' dich nicht ab“, auf eine Kenntnis des Rabbi vom Inhalte des Inseratenteils des — „Israelit“ zurückzuführen ist. Denn wenn die Leser des „Israelit“ fast allwöchentlich mit Ankündigungen von Attraktionen wie: „Die Czardasfürstin“ — „Jung muss man sein“ — „Der Soldat der Marie“ — „Prima Ballerina“ — „Das süsse Mädel“ — „Ein Walzertraum“ und dgl. erfreut werden, dann liegt der Analogieschluss sehr nahe, dass auch das

orthodoxe „Jüdische Wort“ nach dem Vorbilde des nicht minder orthodoxen „Israelit“ das Spruchdichterwort „Mit Untreuen gib' dich nicht ab“ etwas weitherziger interpretieren werde, als der Rabbi von Ger. Der „Israelit“ „musste eigentlich wissen“, dass Männer vom Schlage des Gerrer Rebbe für deutsch-orthodoxe Weitherzigkeiten im Kunstgenusse nicht das mindeste Verständnis haben und daher auch das Auftauchen von Figuren vom Schlage des süssen Mädels und des Soldaten der Marie im Anzeigenteil eines orthodoxen Blattes als „Entgleisung“, vielleicht sogar als doppelte Redaktionsmoral empfinden müssen. Wir sind darum überzeugt, dass in Polen selbst den citierten Passus in dem Schreiben des Gerrer Rebbe Niemand als „Entgleisung“, sondern im Gegenteil Jeder lediglich als Ausdruck einer nur allzu berechtigten Vorsorge aufgefasst haben wird. Jedoch selbst wenn die Befürchtung des Rabbi gänzlich unbegründet wäre, würde ihr in den Kreisen seiner Getreuen die schuldige Achtung nicht versagt werden. Dort, wo die הלכות כבוד רבו ות"ח nicht blos auf dem Papiere stehen, lehnt man „Rückenstärkungen“, zumal wenn sie von einem Rabbi ausgehen, nicht so empfindlich ab wie bei uns.



„Einmal ist keinmal.“

I.

Die Ausführungen unter diesem Titel im Ijar-Heft der „Jüdischen Monatshefte“ erinnerten mich an einen vor langen Jahren über das nämliche Sprichwort gelesenen Aufsatz von J. Hebel in seinem trefflichen „Rheinischen Schatzkästlein“. Hebel wendet mit Recht gegen dieses Sprichtwort ein, dass es — wörtlich genommen — überhaupt jede Tat negirt, da sich auch mehrere Handlungen dann nicht addiren lassen wenn die einzelnen „keinmal“ stattgefunden haben. Auch die talmudische Divergenz, ob תרי זימני oder תלת זימני חזקה setzt voraus, dass die erste Handlung nicht ignorirt werde, dass sie vielmehr als erste von zwei oder drei Handlungen gewertet wird. Es erscheint daher mindestens zweifelhaft, ob das im Titel genannte Sprichwort mit Recht dem „jüdischen Gedankenschatz einverleibt“ werden kann.

Unabhängig von dieser Frage bleibt die Schwierigkeit der vom Verf. erwähnten רש"י in סנהדרין פ"א ע"ב bestehen, und das ermunternde Fragezeichen am Schlusse des Artikels veranlasst mich, trotz dem Mangel an ספרים in hiesiger Gegend (nordwestlich von Verdun) da ich erfreulicherweise eine מסכת סנהדרין zur Hand habe, den verehrten Lesern folgenden Lösungsversuch zu unterbreiten.

Zum Verständnis der vom Verf. angeführten רש"י dürfte der Wortlaut einer früheren רש"י daselbst בד"ה עברות מחזיקות beitragen. Hier sagt רש"י:

עברות מחזיקות אותו בחזקת רשע הוא ובהתראה ולא מלקות הילכך בשלישי כונסין אותו לכיפה דהא אחחזיק ליה בשלש עברות.

Das Charakteristische der Ansicht עברות מחזיקות ist demnach die Annahme, dass durch die dreimalige התראה, welche ja zum Bewusstsein des Täters gekommen sein muss, um als התראה zu gelten, bereits die חזקה der Unverbesserlichkeit des Verbrechers gegeben ist. Natürlich kann die Annahme der התראה nicht bestraft werden, sie ist nur Voraussetzung der Strafe nach begangener Sünde, aber die Verbrechernatur des Täters hat sich bereits in dem Moment erwiesen, da er מקבל התראה war. Die התראה hat

ja ganz eigentlich den Zweck, den Zufalls-Sünder vom Verbrecher mit Absicht zu scheiden: כדי להבחין בין שוגג למזיד. Wie aus der talmudischen Diskussion, die sich dieser Stelle sofort anschliesst, hervorgeht, ist ein weiterer Differenzpunkt zwischen ת"ק und אבא שאול auch die Frage, ob כיפה eine התראה für sich nötig hat oder ob sie schon in der התראה für מלקות mit eingeschlossen ist. Der תנא קמא, welcher den Grundsatz עברות מחזיקות aufstellt, meint auch folgerichtig, dass die dreimalige nutzlose התראה für מלקות schon die Unverbesserlichkeit des Verbrechers derart beweist, dass es einer eigenen התראה für כיפה nicht bedarf. Anders אבא שאול, welcher den Grundsatz מלקיות מחזיקות aufstellt. Nicht die קבלת התראה ist für ihn das Entscheidende, sondern die Ausübung der Tat selbst, da aber die התראה für diese Tat noch für מלקות war, so muss zunächst die מלקות-Strafe vollzogen werden, obwohl durch die Tat sich schon die Verbesserlichkeit des Verbrechers erwiesen und er faktisch schon die כיפה-Strafe verdient hätte. Diese kann aber nicht eintreten, da dann ein Doppelstrafe verhängt würde und כיפה ohne מלקות-Strafe ist nicht angängig, weil die התראה auf מלקות lautete und nach אבא שאול ja in der Tat כיפה eine eigene התראה bedürfte, die aber erst dem Gewohnheitsverbrecher gegenüber ausgesprochen werden konnte, also erst nach der dritten Tat. In diesem Sinne lässt sich die רש"י z. St. in dem ausgeführten Sinne verstehen: אע"ג דאיתחזיק השתא רשע d. h. obgleich die Dreimaligkeit des Verbrechens offenkundig den Verbrecher schon beim Begehen der dritten Tat als Gewohnheitsverbrecher darstellte אין כונסין אותו לכיפה weil בתרי דינין לא דיינין ליה, und für כיפה allein vor dem Begehen der dritten Tat keine התראה erfolgen konnte. Der Grundsatz עברות מחזיקות aber besagt, dass schon durch קיבול התראה, welche ja den Beginn der juridisch zu erfassenden עברה darstellt, die dreimalige Wiederholung gegeben ist.

Wir sind uns wohl des Anfechtbaren dieser Erklärung bewusst, nämlich der Vorwegnahme der späteren Diskussion ob כיפה eine התראה bedarf, aber jegliche Beantwortung dieser רש"י muss ja noch dem „milden“ Einwand von תוס׳: ועל חנם דחק Raum lassen.

Zahnarzt Ehrmann (z. Zt. im Felde).

II.

רש"י erkennt anscheinend die Besserungstheorie oder Unverbesserlichkeit, die Sie ja auch anfechten, nicht an. (Vielleicht die Abschreckung — למען ישמעו ויראו). Die חזקה bedeutet nun nach רש"י hier nicht „Voraussetzung“ (dass er es noch öfter tun wird), wie bei נשואין ,וסתות u. a., sondern „Festigung“. Durch dreimaliges Wiederholen hat er sich das Prädikat רשע fest und unlöslich erworben (wie חזקת הבתים וקרקע). Wer הוחזק רשע ist, für den gilt die Strafe כונסין אותו לכיפה. — Nach dem einen מ"ד genügt es nun, wenn der Tatbestand der עבירה durch dreimalige Wiederholung festgestellt ist, so dass nach der dritten Feststellung schon die Verurteilung לכיפה erfolgen kann. Nach dem anderen מ"ד genügt die Feststellung des Tatbestandes noch nicht, da ja das ב"ד nach dieser noch die ganze Sachlage prüfen muss, ob er מלקות-schuldig ist. Dieses muss nach dem zweiten מ"ד auch hier geschehen, da er ja erst zweimal verurteilt wurde. Er hat die חזקה erst erlangt, wenn die עבירה dreimal zu einer Verurteilung zu מלקות geführt hat. Dem ב"ד liegt also die Frage vor: Ist er מלקות-schuldig? Das Urteil muss der Fragestellung gemäss auf מלקות lauten. Nun ist er wohl הוחזק רשע, aber selbstverständlich muss zunächst das ausgesprochene Urteil vollzogen werden und die zweite Strafe כונסין לכיפה kann wegen בתרי דיני וכו' nicht eintreten. וד"ל — ויש להאריך.

III.

Das engere Gerichtsverfahren besteht aus Beweisverfahren und Urteil. Sachlich ist in dem geklärten Schulderweise das Urteil bereits enthalten. Der Angeklagte ist nach diesem בכח bereits verurteilt, wenn auch nicht בפועל. Rechtlich aber gilt er so lange als nichtschuldig, bis nicht das Urteil vom Gericht verkündet wird. Für den einen מ"ד — עבירות מחזיקות — ist nun der sachliche Standpunkt hinsichtlich der חזקה massgebend, nach dem anderen, der rechtliche, מלקיות מחזיקות soll nach meinen Ausführungen daher nicht erst die erfolgte Strafe bedeuten, sondern schon die Verurteilung zu derselben. Den Wortlaut in רש"י ומ"ם לא הוחזק עד שילקה ג' פעמים habe ich hierbei keineswegs übersehen und ihn mir so erklärt. Da die Verurteilung unbedingt

die Strafe nach sich zieht, ist der Gedankensprung von Verurteilung zur Strafe in diesem Zusammenhang nur unwesentlich und רש"י macht ihn unbedenklich, um daran das בתרי דיני לא דיינינן leichter und zwangloser anzuknüpfen.

Dr. Nathan Friedmann (Gelsenkirchen).



Chronik.

Für den „Israelit" Artikel zu schreiben, ist heutzutage nicht ganz unbedenklich, wie das Beispiel des Herrn Rabbiner Dr. Liebermann beweist. Derselbe hat im Jahre 1909 in einem „Israelit"-Artikel das liberale Judentum angegriffen. Warum auch nicht? Damals konnte noch kein Mensch wissen, dass acht Jahre später Herr Dr. Liebermann Gelegenheit haben würde, um den Posten eines konservativen Rabbiners in der Berliner jüdischen Gemeinde sich zu bewerben. Hätte Herr Dr. Liebermann im Jahre 1909 in die Zukunft schauen können, dann hätte er höchstwahrscheinlich es unterlassen, sich der Berliner jüdischen Gemeinde gegenüber durch orthodoxe „Israelit"-Artikel zu kompromittieren und es wäre ihm heute erspart geblieben, das Folgende nette Liebesbriefchen an die Repräsentantenversammlung der Berliner jüdischen Gemeinde zu schreiben:

„Wie ich vernommen habe, steht auf der Tagesordnung der morgigen Repräsentantenversammlung unter anderem die Wahl der vom Gemeindevorstand empfohlenen Rabbiner. Mit Rücksicht hierauf gestatte ich mir, Euer Hochwohlgeboren mitzuteilen, dass ich vor einiger Zeit dem Gemeindevorstand eine Erklärung bezüglich meines viel besprochenen Artikels im „Israelit" Jahrgang 1909 abgegeben habe. Für den Fall, dass jener Artikel in der morgigen Sitzung zur Sprache gebracht werden sollte, wäre es mir erwünscht, wenn auch zugleich die bezügliche Erklärung zur Kenntnis des Repräsentantenkollegiums gelangte. Ich bitte Euer Hochwohlgeboren ergebenst, von diesem meinem Wunsche freundlichst Notiz nehmen zu wollen. In hochachtungsvoller Ergebenheit Dr. Liebermann."

Nachdem dieses ungemein charakteristische Schreiben in der Repräsentantenversammlung verlesen wurde, gab dazu Professor Dr. Blaschke folgende Erklärung ab: „Ich bin durch den Brief des Herrn Rabbiner Dr. Liebermann ausserordentlich erfreut und zwar hauptsächlich aus zwei Gründen. Einmal zeigt uns dieser Brief Herrn Dr. Liebermann als einen ebenso aufrechten, wie offenen und ehrlichen Mann; zweitens aber, meine Herren, bin ich erfreut, weil der letzte Stein, an dem man etwa Anstoss nehmen könnte, durch diesen Brief aus dem Wege geräumt ist. Das Schreiben

des Herrn Dr. Liebermann an den Gemeindevorstand zerfällt nämlich in zwei Teile: in dem einen wahrt er seinen theologischen und religiösen Standpunkt, wie man es von einem überzeugungstreuen Mann nur erwarten kann; er steht auf einem streng konservativ-orthodoxen Standpunkt; diesen Standpunkt wahrt der Herr mit aller Energie, die uns Achtung einflössen muss. Aber auf der anderen Seite hat Herr Dr. Liebermann durch diesen seinen Standpunkt vor längerer Zeit sich hinreissen lassen, gegen den Liberalismus im Judentum heftige Angriffe im „Israelit" zu richten. Diese Angriffe sind damals — das bekennt Herr Dr. Liebermann in dem Schreiben an den Gemeindevorstand — in seiner Aufregung heftiger geworden, als er sie bei ruhiger Ueberlegung hätte machen wollen und wie er sie heute nicht billigt. Meine Herren, ich mache Sie darauf aufmerksam, dass diese beiden Erklärungen des Herrn Dr. Liebermann unsere Achtung in unbeschränktem Masse hervorrufen müssen, Das, meine Herren, wollte ich in dieser öffentlichen Sitzung konstatieren".

Angesichts dieses interessanten Vorkommnisses möchten wir nicht unterlassen, Rabbinatskandidaten, die auf „streng konservativ-orthodoxem" Standpunkt stehen, dringend zu ermahnen, bei der Abfassung von „streng konservativ-orthodoxen" Israelit-Artikeln eine gewisse Vorsicht walten zu lassen, denn man kann nie wissen — —

Seit 1. Februar erscheint in Warschau ein orthodoxes Tagesblatt im Jargon. Lebensfähigkeit und Wirkungskraft dieses Organs werden nicht zuletzt davon abhängen, ob es gelingt, aus den polnischen Judenmassen journalistische Talente herauszuholen, die befähigt und gewillt sind, ihre Federn in den Dienst unserer alten Thora zu stellen.

Der vor kurzem stattgehabte Delegiertentag der zionistischen Vereinigung hat nicht viel Bemerkenswertes zutage gefördert, ausgenommen vielleicht eine Rede Bubers, der es trefflich versteht, das unjüdische Wesen des zionistischen Denkens mit dem Schleier einer wirklich glänzenden Diktion zu verhüllen. Vom Misrachi hat man schon lange nichts mehr gehört. Lebt er noch oder schläft er nur?

Von einer zionistischen Legion, die am Gallipolifeldzug auf englischer Seite teilgenommen haben, wussten neulich die Zeitungen zu erzählen. Man muss es dem Zionismus lassen: auf die Nachahmung fremder Bräuche versteht er sich meisterhaft.

„Wie wir erfahren, wird mit Beginn des neuen Schuljahres durch die Verwaltung der israelitischen Gemeinde am Philantropin ein bedeutend verstärkter und vertiefter Parallelunterricht in Religion und allen hebräischen Disciplinen für Söhne konservativer Eltern eingerichtet. Diese Zweigabteilung wird der Beaufsichtigung des konservativen Gemeinderabbiners unterstehen . . . . . . Mit der Einführung dieses Unterrichts wird ein seit langen Jahren gehegtes Verlangen der konservativen Kreise unserer Gemeinde erfüllt. Möge der Gesamtgemeinde daraus Segen erwachsen und der Unterricht zur Kräftigung des Einheitsgedankens in ihr führen." (Frankfurter Familienblatt No. 5). Der Ausdruck „Zweigabteilung" ist gut gewählt. Ist ja im Sinne der „konservativen Kreise" der Frankfurter Gemeinde unsere alte, heilige Thora nur eine „Zweigabteilung" des Gesamtjudentums. Sehr unklar dagegen ist das Wort „Einheitsgedanke". Dieses Wort besticht durch den Hauch der Versöhnlichkeit, der von ihm ausströmt (denn wer möchte nicht versöhnlich sein?), und es täuscht doch in Wirklichkeit nur darüber hinweg, dass kein

Einheitsgedanke der Welt faktisch bestehende Zweiheiten jemals aufzulösen oder auch nur zu verdecken vermag. Und doch: mundus vult decipi, zu deutsch: die Welt will getäuscht sein.

Innerhalb der sogenannten jüdischen Gemeinde in Frankfurt a. M. giebt es seit Jahr und Tag zwei Vereine, von denen der eine Zentralverein israelitischer Gemeindeglieder und der andere Freisinniger Verein für jüdisches Gemeindeleben heisst. Es ist sehr belehrend, zu beboachten, wie sich diese beiden Vereine, von denen der erstere das orthodoxe Judentum und der zweite das liberale Judentum vertritt, miteinander vertragen. Darüber giebt der in No. 1/2 der von Cäsar Seligmann herausgegebenen Zeitschrift „Liberales Judentum" erschienene Bericht über die am 13. Januar d. J. abgehaltene Generalversammlung des Freisinnigen Vereins interessanten Aufschluss. Danach können sich die beiden Vereine nicht darüber einigen, welche Stellung das geplante neue Gemeindestatut dem orthodoxen Gemeinderabbiner zuweisen solle und wie bei der Einführung des hebräischen Unterrichts in den Frankfurter Schulen die Frage der Kopfbedeckung der Lehrer und Schüler zu regeln sei. Der Zentralverein verlangt, „dass alle religiösen oder rituellen Fragen, die sich auf orthodoxe oder gemeinsame Institutionen beziehen, vom Gemeindevorstand dem mit Beaufsichtigung der rituellen Anstalten betrauten orthodoxen Gemeinderabbiner zur Begutachtung vorgelegt und gemäss dessen schriftlichen Gutachtens entschieden werden müssten". Diese Forderung betrachtet der Freisinnige Verein als „eine vollkommene Knebelung der liberalen Richtung". Und mit Recht. Denn wie darf sich die Gemeindeorthodoxie für befugt halten, bei den gemeinschaftlichen Institutionen der Gemeinde die liberalen Rabbiner einfach auszuschalten? Entweder oder: Stellt die Gemeindeorthodoxie die Gleichberechtigung aller Richtungen in der Gemeinde in Abrede, dann ist ihres Bleibens innerhalb der Gemeinde nicht. Bleibt sie innerhalb der Gemeinde, dann muss sie auch der liberalen Richtung Existenzraum und Wirkungsmöglichkeit gewähren. Ebenso ist der Freisinnige Verein völlig im Recht, wenn er von der Gemeindeorthodoxie verlangt, dass sie zugebe, dass die Kinder des liberalen Teiles der Gemeinde dem hebräischen Unterricht ohne Kopfbedeckung anwohnen. Auch dies ist eine Forderung, die nur als logische Consequenz aus dem auch von der Gemeindeorthodoxie anerkannten Grundprinzip des gegenseitigen Gebens und Nehmens fliesst, mit dessen Anerkennung die Existenzberechtigung der Gemeindeorthodoxie steht und fällt. Ob freilich alle diese Kämpfe in verhältnismässig glimpflichen Formen verliefen, wenn es in Frankfurt keine Religionsgesellschaft gäbe, ist eine andere Frage.



Talmudisches.

ל„תמיה נפלאה".

I.

במחברת' דחודש ניסן אעתיק מש"כ על הגליון לתוספות ברכות דף מ"ב בד"ה ומאכילין וכו' — „עיין בצל"ח כאן דשקיל וטרי טובא עם חד מבית דינו הגדול הרב הגדול מו"ה יעקב ג"ב ז"ל דלמה הוצרכו בתוס' לזה והלא בלא"ה אסור ליתן לאכסניא דטבל אסור בהנאה של כילוי — ובעיני יפלא דלא העירו מתוספות עירובין דף י"ב ע"ב בד"ה ואת אכסניא דבאמת פירשו שם כן דטבל אסור בהנאה וע"כ כוונתם בהנאה של כילוי דבשאר הנאות גם טבל גמור מותר ועיין סל"מ בפ"ב מהל' תרומות הל' י"ד ובמנחת חנוך מצוה בפ"ר. ולפי מה שהעלה בצל"ח כאן י"ל דדברי התוספות מתאימים זה לזה — דכאן פירשו מטעם פריעת חוב להורות דאסור בטבל אף שהופרש ממנו תרומה גדולה ותרומת מעשר ולא מעשר עני — וקמ"ל דאסור דפורע חובו בממונו של עני — ובעירובין פירשו מטעם דאסור בהנאה של כילוי — דאשמעינן דאף אם ירצה לשלם לכהן דמי תרומה שבו יהא אסור — ועוד י"ל לפי מש"כ בתוספ' רעק"א בפ"ג דדמאי במ"א אות כ"ד דהא דאסור לפרוע חובו בממונו של כהן בטבל ובדמאי ס"ה דאסור וקמ"ל דשרי ואפי"ה פליגי כ"ש ואסרו — כך ניחא לדעת לדעת הפוסקים (הובאו בתוי"ט פ"א מ"א דדמאי) דתקנת חז"ל בדמאי ליתן התרומה לכהן ולא למכרה לו — דאילו להסוברים דרשאי למכרה לכהן — אמאי ס"ל לב"ש דאין מאכילין אכסניא הא בדמאי ל"ש דפורע חובו בממונו של כהן כיון דרשאי ליטול דמים מכהן — ואם כן י"ל דהתוספות בעירובין ס"ל כהנך פוסקים דרשאי למכרה לכהן וע"כ תירצו מטעם איסור הנאה של כילוי".

— כן כתבתי על הגליון — ועדיין צ"ע דלמה בחרו דווקא בעירובין בפירושם שם ודווקא בברכות בפירושם האחר — ובפסחים ל"ה ע"ב בד"ה אכסניא ז"ל: מפרש בירושלמי נכרים — ותו לא מידי דלא פירשו כלום. והלום ראיתי בפירוש הארוך הנספח במשניות החדשים לשנות אליהו להגר"א בדמאי שם — שהרכיב שני הפירושים של תוס' יחד. דז"ל: ומאי דאיתא בירושלמי דאכסניא מיירי בנכרים אתא לאשמעינן דאע"ג דאסור לפרוע חובו מדמאי· אבל לנכרי ש"ד שאינו חייב ליתנו לנכרי רק מפני דרכי שלום — לכך לא גזרי אבל בוודאי אינו רשאי דאסור להנות. תוספ' עירובין ע"ש — עכ"ל. ודא בוודאי פלא וצע"ג לענ"ד.

א"ח של פסח — עזרת"ה.

ישראל פריינד
רב דק"ק סאסרעגען והגלילות יע"א.

II.

במה שנוגע לתמיהת אדמו"ר על עירובין דף י"ב ע"ב בתוספות ד"ה ואת אכסניא דמאי שנותנים טעם שאסור להאכול לאכסניא טבל מפני שאסור בהנאה וממאנים בתירוצם של התוספות ברכות דף מ"ב ע"ב ד"ה ומאכילין המוצא מדברי הירושלמי מפני שהוא פורע חובו בממונו של כהן.

הנה הצל"ח בברכות דף מ"ב מקשה איפכא דלמה חדשו הטעם משום דפורע חובו מממונו של כהן שאינו שייך בכהן גופא וגם לא שייך אם הישראל משלם להכהן דמי התרומה ולמה לא אמרו הטעם משום איסור הנאת כילוי ותירץ שם שאמרו כן משום טבל הטבול למעשר עני שאינו נכלל בכלל איסור הנאה של כילוי לפיכך חדשו הטעם ששייך גם במשר עני היוצא מדבריו הוא שהיטב נתנו התוספות הטעם מפני שטבל אסור בהנאה — ר"ל בהנאה של כילוי — שהוא איסור גמור ולפי מה שהעלה המשנה למלך בב"ב מתרומות הנאת כילוי בטבל אסור מן התורה והטעם הזה הוא יותר מוחלט מהטעם שנתנו התוספות בברכות שאינו אלא משום הפסד כהן. אבל לשונו של הצל"ח הוא תמוה שכתב שם בסוף דבריו ולכן חדשו התוספות משום שפורע חוב ממון של כהן הלא התוספות לא חדשו הטעם הזה אלא הוציאו אותו מדברי הירושלמי כמו שמביא אדמו"ר בקושיתו.

והנה ראיתי בספר שנות אליהו על סדר זרעים להגאון ר"א מווילנא בפירוש הארוך שלו למ"א פ"ג דדמאי שכתב שם בתוך דבריו וז"ל ומאי דאיתא בירושלמי דאכסניא מיירי בנכרי אתא לאשמעינן דאע"ג דאסור לפרוע חוב מדמאי אבל לנכרי שפיר דמי שאינו חייב ליתנו לנכרי אלא משום דרכי שלום לכך לא גזרו אבל בוודאי אינו רשאי דאסור להנות תוספות עירובין ע"ש עכ"ל. נראה מדבריו דבנכרי לא שייך הטעם שפורע חובו מממונו של כהן משום דהנתינה לנכרי לא הוי חוב אלא משום דרכי שלום ולפי זה נוכל לומר דמפני זה מיאנו התוספות בעירובין בתירוץ של הירושלמי שהביאו גם התוספות בברכות משום דכמו דלא שייך בנכרי הטעם דפורע חוב מדמאי כמו כן לא שייך בו הטעם דפורע חוב מטבל ועל כן אמרו הטעם דשייך בכולהו דהיינו איסור הנאה של כילוי.

הק' פסח פראנקל
רב דקלויז פה ק"ק האלבערשטאדט.



Literarisches.

Hebräische Amulette mit magischen Zahlenquadraten. Von Dr. W. Ahrens in Rostock. Berlin, Louis Lamm, 1916.

Die kurze lesbare, aber doch recht gründliche Abhandlung kann Interessenten nur empfohlen werden. Wenn auch einige Brmerkungen, die Verf. über die Kabbalah einfliessen lässt, nur mit Vorsicht zu geniessen sind, so verdient andererseits der wiederholte eindringliche Hinweis auf die nicht überall genügend bekannte Tatsache besondere Beachtung, dass nicht alles jüdischen Ursprungs ist, was sich mit hebräischen Federn schmückt.

s.

Der Born Judas, Legenden, Märchen und Erzählungen, gesammelt von M. J. bin Gorion. Sechs Bände. Erster Band: Von Liebe und Treue. Leipzig, im Insel-Verlag.

Dem ausserhalb des Judentums Stehenden eröffnet diese Sammlung einen ungeahnten Einblick in eine literarische Welt, die an innerer lebendiger Kraft und an künstlerischem Wert den Vergleich mit keiner andern zu scheuen braucht. Juden dagegen, die gewohnt sind, die Ueberlieferungen ihrer Väter ebenso wie die Urkunden ihres heiligen Schrifttums mit der Wahrheit eines persönlichen Erlebnisses zu empfinden, werden gut daran tun, neben den Eindrücken der Ueberraschung, die auch sie angesichts der erstaunlichen Fülle der von bin Gorion gesammelten Poesie überkommen wird, ihren kritischen Sinn wachzuhalten, der sie befähigen wird, jüdische Literaturerzeugnisse, die den Begriff des Märchens und der Legende in unser Schrifttum einführen, mit der dogmatisch gebotenen Vorsicht zu geniessen.

Notiz.

„Zum jüdischen Eherecht."

Zu den Ausführungen Neuwirths über jüdisches Eherecht (diese Zeitschrift III S. 297 ff.) muss ich — unbeschadet meiner grundsätzlichen Stellungnahme und anderer Einwände — bemerken, dass dessen Bezugnahme (S. 309 A. 1) auf רמב"ם הלכות אישות פ"א ה"ב dafür, dass קידושי כסף erst von den Rabbinen geschaffen seien, jeglicher Grundlage entbehrt. Denn gemäss der nahezu von allen Erklärern rezipierten Ansicht (vgl. u. a. Kessef Mischne, sowie die klassische Kontroverse zwischen Maimonides und Nachmanides ספר המצוה שורש ב', weiterer Belege bedarf es wohl nicht) bedeutet bekanntlich מדברי סופרים nach dem Sprachgebrauche des Rambam nicht schon etwa, dass die betreffende Bestimmung erst kraft rabbinischer Satzung verbindlich sei (דרבנן). Vielmehr bezeichnet Rambam jede Norm, die nicht ohne weiteres aus dem einfachen Wortlaut der Schrift hervorgeht, sondern mittels einer der 13 Interpretationsregeln des R. Ismael abgeleitet wird (כל דבר הנלמד בי"ג מדות) als מד"ם, weil die Handhabung dieser Regeln den Sofrim, Schriftgelehrten, überlassen ist, obwohl das dabei gewonnene inhaltliche Ergebnis sonst in aller Hinsicht als מדאורייתא gilt. Damit entfallen auch die an das Gegenteil geknüpften Folgerungen S. 347 ff.

Jakob Neubauer.

דרש טוב לעמו

JUEDISCHE MONATSHEFTE

herausgegeben von Rabbiner Dr. P. Kohn, Ansbach,
unter Mitwirkung von Rabbiner Dr. Salomon Breuer, Frankfurt a. M.

Jahrgang 4. Heft 8.

היום הרת עולם.

Heute geht eine Welt ihrer Geburt entgegen!
Heute stellt Er vor seinen Richterspruch alle Geschöpfe seiner Welten, ob als Söhne, ob als Diener sie vor Ihm bestehen —
Wenn als Söhne — o, so erbarmst Du dich unser, wie der Vater sich der Kinder erbarmt,
Wenn als Diener, so harren unsere Augen Dir entgegen, bis Gewährung Du uns spendest und dem Lichte gleich emporführst unser Recht,
Du Furchtbarer, Heiliger!

Eine Welt geht heute vor Gottes Auge ihrer Geburt entgegen (הרה). Denn die Welt der Schöpfung, ins Dasein gerufen — בראשית ברא אלקים, בשביל תורה שנקרא ראשית — dass sie der Verwirklichung göttlicher Ziele durch freie Menschentat diene, erscheint in ihrem Bestehen und Vergehen bedingt durch die freie, sittliche Entschliessung der Menschen. Der Menschen Würde erhält die Welt, der Menschen Leichtsinn droht in Trümmer sie zu stürzen. Muss nicht mit jedem Tag die Welt für ihren Bestand zittern?

לעולם ד׳ דברך נצב בשמים singt aber der Psalm (119 Com.),

Gottes unendliche, ewige Liebe giebt auch seinem Schöpfungswort im Himmel die Dauer. לדור ודור אמונתך Weil für alle Geschlechter seine Treue den Menschen umfängt, כוננת ארץ ותעמוד darum steht auch die Erde fest, die er gegründet, steht fest, למשפטיך עמדו היום auch wenn sie mit jedem Tag Seinem Richterspruch entgegenharrt, כי הכל עבדיך das ganze All, in dem Alles Gottes Diener ist.

Und nun gar am Rosch Haschana! Muss sie nicht mit bangem Zittern dem Tag entgegengehn, der über ihr eigenes Geschick entscheiden mag — ist es nicht der Tag, an dem ein ganzes All seiner Geburt aufs neue entgegenharrt?

היום יעמיד sie alle, die Geschöpfe seiner Welten, harren seines Richterspruchs — ob als Kinder, ob als Diener:

Ein All harrt Seines Richterspruchs als עבדים: כי הכל עבדיך sind sie doch alle „Seine Diener, Vollstrecker Seines Wortes" und dienen in huldigender Hingebung Ihm!

Menschen allein stehen auch als בנים vor Gott. Sie sind בני אל חי ,חביבין שנקראו בנים למקום, darin liegt ihr Vorzug: freie Söhne Gottes, in denen der Funke, losgeschlagen von göttlicher Freiheit, lebt! Sind nicht als עבדי ה' geboren, heil, wenn sie in Freiheit zu Gottes Dienern sich erheben, שלח את בני ויעבדוני wenn sie als בנים למקום Seine Diener werden!

Und schaut Gott auf seine Welt als auf seine עבדים, so schaut er auf uns als seine בנים und zugleich als seine עבדים: als בנים und als עבדים lädt der Thekiaruf uns heute vor Gottes Thron.

אם כבנים רחמנו fällt Sein Auge auf uns als seine Söhne, o, dann strömt Erbarmen uns zu, denn es quillt aus dem Vaterherzen, das in uns wesensverwandte Kinder schaut —

ואם כעבדים aber selbst wenn Gott prüfend erwägt, wie wir als עבדי ה' Ihm gedient, wie למשפטיך עמדו היום כי הכל עבדיך wir im Chor seiner Dienerschar unsere Aufgabe gelöst, auch dann לעולם ה' erfüllt uns selige Gewissheit, dass Gott auch dann nicht vergisst, dass wir בנים למקום: und עד שתחננו immer

neue Spende beglückender Kraft geistiger und sittlicher Begabung (חנינה) ist seinen mit Freiheit und Sündenfähigkeit begabten Menschen sicher.

ותוציא כאור Nicht in Nacht und Untergang lässt Er uns enden, Gott führt uns dem Licht entgegen, auch als איום קדוש auch wenn in furchtbarer Heiligkeit er uns erscheint.

ארשת Ist doch das sehnende Streben unserer Lippen angenehm vor Dir, Gott, auch wenn hoch und erhaben Du bist! Du merkst auf und neigst Dein Ohr, schaust hin und horchest hin auf die Stimme unserer Therua und nimmst in Erbarmen und mit Wohlgefallen entgegen, was wir in מלכיות vor Dir geordnet.

Denn so hoch und erhaben Er auch sein mag, aus der Ferne merkt Er auf, neigt sein Ohr, schaut hin, horcht hin: immer näher und näher! כי ה׳ — עליון נורא (Com. Ps. 47) Denn auch als עליון bleibt Er ה׳ und עלה אלקים בתרועה ה׳ בקול שופר: begreifen wir seine Therua, so lädt uns der Vaterruf Seiner Thekia in seine Nähe! So furchtbar und heilig Er auch sein mag, er harrt auf das „sehnende Streben" unseres Lippenworts, und wenn aus ihm Sehnsucht nach Seiner Nähe, Gelöbnis erneuten huldigenden Gehorsams (קול תרועתינו) spricht, dann eilt Er in willigem Erbarmen seinen Kindern entgegen, und was מלכיות ihnen verheissen, bleibt sicher kein Traum. —

J. Br.



Taschlich.

Das Verständnis für jüdische Bräuche geht Hand in Hand mit dem Verständnis, das die Gesamtinstitution des Judentums bei seinen Trägern findet. Sie teilen ihr Schicksal. Je inniger die Aufnahme der göttlichen Wahrheiten sich vollzogen hat, die das Leben derer zu gestalten berufen sind, die Sehnsucht nach Erkenntnis und Lebensgewissheit in die Nähe Gottes führt, desto empfänglicher wird der Boden auch für die Erfassung aller Erscheinungen jüdischer Gepflogenheiten sich erweisen. Sie sind ja letzten Endes der reife Niederschlag einer von jüdischen Anschauungen gesättigter Atmosphäre. Es ist daher vergebliche Mühe, bei Fernstehenden für solche „Übungen" mehr als achtungsvolles Kopfschütteln zu erreichen. Sie rechnen auch nicht mit ihrer Zustimmung. Traurig, wenn sie gegen mangelndes Verständnis der eigenen Kreise anzukämpfen haben. Dann aber genügt es nicht, sie losgelöst von dem Boden, auf dem sie gedeihen, und der Umgebung, der sie ihre Kraft verdanken, der pietätvollen Berücksichtigung zu empfehlen.

Erst muss uns die Sehnsucht nach dem göttlichen Führerarm erfüllen, die uns das Offenbarungswort aus der Hand unseres Gottes hinnehmen heisst: wir brauchen es, wenn wir nicht an unserem Leben verzweifeln sollen, es soll uns durch die Schattengänge unseres Daseins geleiten, die Sonne sein, die die Nacht unlösbarer Rätsel uns durchbricht. Es ist uns Lebensnotwendigkeit, keinen Augenblick könnten wir ohne seine Weisung bestehen. Bei jedem Schritt, den wir in das Leben setzen, schauen wir uns um, ob es ihn billigt, denn wir wollen Gewissheit, dass wir vorwärts, dem Gott allein bekannten Ziele uns nähern und nicht in trostloser Öde uns verirren. Wir werden nicht seufzen, dass der Gottesboten zu zahlreiche seien, die uns auf dem Lebensweg freundlich winkend grüssen, wir vermissten sie, gäbe es eine, wenn auch kurze Wegstrecke, die wir führerlos

zurückzulegen genötigt wären. Wir blieben ängstlich stehen und schauten uns um, wo sie denn bleiben. „Er aber befiehlt Dir seine Boten, Dich auf allen Deinen Wegen zu beschützen, dass sie auf Händen dich tragen, damit nicht dein Fuss an den Steinen sich stosse“. Denn uns soll nichts Böses begegnen, die Angst der Nacht uns nicht schrecken, im Dunkel schleichender Tod uns nicht hinwegraffen. Weil wir schauen die Tausende der Fallenden links und die Zehntausende rechts, ist uns Gott Träger unseres Seins, lassen wir uns von seinem Fittig decken und suchen unter seinen allmächtigen Flügeln Schutz — (Ps. 91). Vor unseren Augen muss sich erst eine lichtdurchflutete Weite dehnen, stolz sich unsere geadelte Brust heben, rüstig unser Fuss durch die „Länge der Tage“ dahinschreiten, und unserer Kehle das jubelnde Lied eines Gott dienenden Lebens sich entringen.

Nur wem Judentum so zu immer erneutem Erlebnis sich gestaltet, der allein trägt die Voraussetzung zu seinem Verständnis in sich. Nur wer den jüdischen Lebensbaum mit seinen Wurzeln in sein Inneres gepflanzt und mit seinem Wachstum selber gewachsen, mit seinen Blüten selber an Blüten gewonnen und in seinen Früchten die einzigen wahren Früchte erblickt, auf die sein eigenes Leben hinzuschauen vermag, braucht nur auf die Atemzüge seiner eigenen Brust zu lauschen und muss nur die Pulsschläge seines eigenen Herzens zählen, um die Vertrautheit mit allen seinen Erscheinungen zu gewinnen. Wir müssen jüdisch atmen, jüdisch denken, jüdisch fühlen, wenn wir Judentum begreifen wollen. Nur das jüdische Ohr trifft der Schofar am Rosch Haschana, nur das jüdische Herz empfindet die Seligkeit des Jom Kippur, und nur die jüdische Freude findet in der Sukko ihren dauernden Nährboden.

Es gehört keine grosse Überwindung dazu, den jüdischen Brauch, am Nachmittag des Rosch Haschana gegen Sonnenuntergang am Flusse stehend Prophetenworte des Micha zu sprechen, mitzumachen. Wir tun aber gut daran und

sind es unserer Selbstachtung schuldig, wenn wir nicht erst aus nichtjüdischem Munde den „Gesang der Geister über den Wassern“ vernehmen. Es gehört unseres Erachtens viel weniger einfühlendes Naturverständnis dazu, dem Donner des majestätischen Wasserfalls das Ohr zu neigen, die Sprache des schäumenden Bergquells zu vernehmen, den unaufhaltsam sich wälzenden Stromwellen träumerisch nachzusinnen, oder sein Auge in den ruhig spiegelnden See seelenvoll zu tauchen, als bei jedem Schluck Wasser zu dem gedankenvoll aufzuschauen „durch dessen Wort alles ward“. Uns aber hat der sterbende Führer zugerufen: „Höre Israel, heute durchziehst du den Jarden“, und die Weisen verstanden mit einemmal שמע ישראל וכו׳, הלכה אדם מישראל ששותה מים לצמאו אומר ברוך שהכל נהיה בדברו weshalb es in Israel gesetzliche Vorschrift sei, bei jedem Schluck Wasser der wundertätigen, mit ihrem Schöpferwort die Welt beherrschenden Allmacht Gottes zu gedenken. „Sieh, alle Wunder, die Gott Israel erwiesen, vollzogen sich durchs Wasser“. Trink keinen Tropfen Wasser, ohne den Jarden zu durchschreiten. Mit jedem Tag durchziehst du den Jarden. Und das Alltägliche, Natürlichste wird dir zum unfassbaren Wunder. Dir hat die fürsorgende Gotteswaltung, die jedem menschlichen Bedürfnis nahe ist, als ein grösseres Wunder dazustehen, als der Augenblick, da die Wogen des Meeres sich teilten. Die Stimme Gottes schwebt über den Wassern.

Wir zogen durchs Meer, zogen durch den Jordan, und die Wogen des Meeres teilten sich uns, und die hochgehenden Fluten des Jordans traten vor uns zurück. Das haben die anderen nicht erlebt. Deshalb sind uns Meere und Flüsse viel inniger vertraut, und wir fürchten ihre Tiefen nicht. Und hätten uns auch „die Wasser bis ans Leben umfangen“, hätte „die Erde ihre Riegel für immer uns vorgeschoben“, „schattige Meerestiefen“ schleudern uns empor und geben uns dem Leben wieder (Jon. 2).

Das Meer hörte unsere Lieder. Diese Lieder leben fortan auf unserem Munde. So wollte es Mosche. Deshalb

sang er der Zukunft (אז ישיר) sein Lied. Und Propheten ziehen uns singend voran. Seitdem schrecken Meereswogen uns nicht. „Denn ziehst du durchs Wasser, mit dir bin ich, und Ströme, sie schwemmen dich nicht weg" (Jes. 43), und wo Völkerwillkür die pharaonische Geissel über uns schwingt, weisen sie uns den Gottesstab, der in alle Zukunft „über die Meere gestreckt ist" (das. 10). Den von Ihm Erlösten bahnt er durch Meere den Weg (51) —, und deshalb ועבר בים צרה zieht unser historischer Jammer durchs Meer (Sech. 10). Das verleiht uns die Kraft, Gott täglich das Lied vom Meere zu singen.

Dieses Meereslied schwebte auch dem Propheten, wie mit Recht bemerkt wird (M. Hirsch, zwölf Pr.), vor Augen, als er Gott sein Meereslied sang, dessen Worte von uns am Rosch Haschana Nachmittag am Flusse stehend nachempfunden werden sollen. מי אל כמוך „Wer ist, Allmächtiger, wie Du! der Schuld hinweghebt, über Verbrechen hinwegschreitet dem Überrest seines Erbes! Nicht für immer hält er seinen Zorn, denn an Liebe hat er seine Freude. So wendet er sich erbarmungsvoll uns zu und zwingt nieder unsere Sünden — ותשליך במצלות ים in Meerestiefen wirfst Du alle ihre Verirrungen". Die „Erlösung", die das Gottesvolk am Meere erlebte, „als seine Verfolger in Meerestiefen wie Stein versanken", findet ihre ewige Wiederholung in dem Gottesbeistand, der jedem zugesichert ist, der im Kampf mit seinem inneren Feind nach Erlösung sich sehnt. Unser freilich ist der entschiedene Schritt vorwärts, der Mut und die feste Entschlossenheit, die den Kampf nicht scheut, und die widerstrebenden Wogen im eigenen Inneren mit gewaltiger Kraft zu bändigen weiss und sie zurückzutreten heisst vor dem allmächtigen, sieghaft sich durchsetzenden Gotteswort. Dann schlagen Gottes Wogen gnädig über unserem „Verfolger" zusammen, Gottes כפרה versenkt ihn in Meerestiefen, und im jungen Morgen liegt vor uns der Weg reinen, Gott dienenden Vollbringens.

Das ist das Werk der „Akeda", zu deren Höhe der

Schofar des Rosch Haschana uns ruft. Er fordert von uns Fesselung und Überwindung alles dessen, was sich hemmend unserem Emporstreben entgegenstellt, damit Gott uns würdig erachte, sein Meereswunder zu erleben. Denn auch Awrohom, so spricht das sinnige Weisheitswort, hatte sich auf dem Weg zur Akeda der „mächtige Strom“ in den Weg gelegt — Er aber spaltete seine Fluten, denn er „spaltete“ das Holz zur Akeda. Das war die Stunde, in der Gott seine Enkel zum Volke des Meeresliedes weihte.

Deshalb (s. Darke Mosche Sch. A. O. Ch. 583) verweilt der jüdische Sinn nachdenklich am Wasser, wenn am Nachmittag des Rosch Haschana die Klangwellen des Schofar ihn noch umschweben. Das Wasser hat auch für ihn geheimnisvolle Macht. Seine Fluten locken. Hier winkt Dir Reinheit, hier ewige Jugend (טהרה במים). Das Meereslied der Geula lebt auf seinen Lippen. Es verheisst auch ihm Gottes Erlösung. In die Tiefen des Meeres versinkt sein Feind, wenn er zur Akeda bereit sich findet. Ob er den Mut besitzt, sich dem Wasser anzuvertrauen? —

In den Tiefen tummeln sich die Fische (Darke Mosche das.). Das Wasser ist ihr Element. Das Wasser wird auch uns zur „Mauer“ (M. R.). Der ewige Quell lebendigen Wassers will auch uns umspülen. Dort allein können wir leben, dort allein gesunden, dort allein sind wir geborgen.—

Der Gang zum Wasser ist gar Vielen eine gedankenlose Übung geworden. Danach fragt nicht der jüdische Brauch. Für wie Viele ist denn das tägliche Meereslied, ist die Wunderberacha beim Trunk Wasser mehr als ein leeres Wort? Das jüdische Leben tut das seine. Es wartet auf die Erwachenden.

Für nicht Wenige verzerrt sich der Gang zum Wasser in abergläubisches Gebahren. Hier freilich müsste der jüdische Brauch bedenklich innehalten. Denn Heiliges, Gottgebotenes steht auf dem Spiel. Gottes Volk soll frei bleiben vom Wahne (ניחוש), sich rein erhalten in seiner ungeteilten Zugehörigkeit (תמים) zu Gott und seinem Gesetz. Gibt es

aber auch nur eine Pflichtübung, die, sobald Erkenntnis und Zusammenhang mit der Wissenschaft geschwunden, sich nicht schliesslich in das hässliche Gewand abergläubischer Gesinnung kleidet? Deshalb braucht auch das uns nicht zu schrecken. סימנא מילתא היא (כריתות ו'). Wir dürfen ruhig unser Leben mit Symbolen schmücken, die uns mit starken, aufweckenden Gedanken erfüllen, ohne Sorge zu tragen, dass sie in versumpften Gefühlen zu Giftpflanzen emporwuchern (s. Meharscha הוריות י"ב).

So will daher auch jüdische Pflicht, dass Israels Könige an einer Quelle die Weihe durchs Salböl erhalten (כריתות ה').

Und der Weise ruft seinen Jüngern zu: wenn ihr lernt, lernet am Ufer des Wassers (das.). —

Denn das Wasser murmelt eine geheimnisvolle Sprache. Gottes Wort, der Propheten Lehre hat sie uns gedeutet.

J. Br.

Nachbemerkung der Redaktion.

Von S. R. Hirsch זצ"ל wird erzählt, dass er am Rausch Haschonoh mit nicht geringer Genugtuung vom Fenster seiner am Main gelegenen Wohnung in der „Schönen Aussicht" zuzuschauen pflegte, wie da am Ufer des Mains die gesetzestreue Judenschaft Frankfurts in von Jahr zu Jahr wachsender Zahl sich versammelte, um „Taschlich zu machen". In diesen alljährlichen Taschlich-Ansammlungen am Main mochte der grosse Erwecker des jüdischen Geistes in Frankfurt ein Symptom für das allmähliche Wiederheimischwerden jener alten, ungebrochenen, unentwegten Thoratreue erkannt haben, die auch in solchen religiösen Übungen, die weder im Talmud noch in den Schriften der früheren Dezisoren verankert sind, sondern auf Minhag-Überlieferung beruhen, kein Abweichen von den einmal als heilig und unantastbar überkommenen und übernommenen Regeln des jüdischen Lebens kennt. Letzten Endes hatte der „Taschlich-Philosoph", wie er einmal in der gegnerischen Presse genannt wurde, mit seiner Taschlich-Philosophie doch Schule gemacht, und wir können es ihm noch heute nachfühlen, wenn er darüber eine sachliche und zugleich persönliche Genugtuung empfand.

Ob freilich die Pietät, mit welcher in Frankfurt (selbstredend auch ausserhalb Frankfurts) der Minhag des Taschlichmachens jahraus jahrein geübt wird, immer und in jedem Falle auf klarer Erkenntnis der dem Taschlich zugrundeliegenden Philosophie aufgebaut ist, ob nicht am Ende das wirkliche Motiv jener Rausch Haschonoh-Ansammlungen am Main und am Rhein, an der

Donau und der Weichsel religionspsychologisch ganz anderswo zu suchen ist, als in den Forschungsergebnissen S. R. Hirschs, die ja niemals religiöses Leben schaffen wollen, sondern dieses Leben voraussetzen und seine Elemente als Bausteine zu einem gedanklichen System zusammenfügen, ob mit einem Worte der populäre Gemütswert des Taschlichmachens nicht in der Praxis seinen gedanklichen Inhalt überwiegt, das will uns bei allem Respekt vor tiefgründigen religionsphilosophischenRaisonnements doch noch sehr erwägenswert erscheinen.

Bücher und Minhagim haben ihre Schicksale. Wie es Bücher giebt, die, von tüchtigen Autoren verfasst, unbeachtet und nur wenig oder gar nicht gekauft, beim Buchhändler lagern und modern, während andere, minderwertige, doch unter einem glücklicheren Stern geboren, sich alle Herzen erobern, so giebt es auch Minhagim, z. B. das Abschlagen der Weiden am Hoschano Rabbo, die, mit ihrem Ursprung in die Zeit der Propheten zurückreichend, gleichwohl in manchen Gemeinden eine ganze Leidensgeschichte durchmachen mussten, um sich als fester Brauch durchzusetzen, während andere, z. B. das Taschlichmachen, die erst vom מהרי"ל, vom של"ה, vom לבוש erwähnt werden, die Gemüter im Fluge gewannen. Wie bei Büchern hängt das Schicksal eines Minhag auch von seiner ganzen Aufmachung ab. Nicht auf sein Alter, nicht auf die Art und Weise seines Ursprungs, vielmehr darauf kommt es an, ob die oft sehr flachen Neigungen der jüdischen Volksseele, so wie sie wirklich ist, mit ihm sympathisieren oder nicht. Wer möchte leugnen, dass eine Reihe von glücklichen äusseren Umständen, die mit dem Wesen dieses Minhag gar nichts zu tun haben, zusammenwirken, um das Taschlichmachen an einem von strahlender Herbstsonne beschienenen Rausch Haschonoh-Nachmittag aus einer ernsten religiösen Handlung beinahe in ein harmloses Vergnügen zu verwandeln Nach dem langen Vormittagsgottesdienst im weissen Sterbekleid ein Nachmittagsspaziergang zu den Ufern des Mains — wir wären keine Menschen mit irdischen Olam Hasë-Trieben, wenn wir den Stimmungswechsel, der sich hierbei unwillkürlich vollzieht, nicht als eine höchst willkommene Bereicherung unseres gottesdienstlichen Neujahrsfestprogramms empfänden. Viel trägt zur Popularität des Taschlichmachens auch die Kürze der hierbei zu verrichtenden Andacht bei. Es gehört mit zu den Eigentümlichkeiten der jüdischen Orthodoxie, dass sie bei aller Strenge, mit welcher sie an Form und Inhalt der überlieferten Gebete festhält, mit inniger Freude es begrüsst, wenn das Religionsgesetz eine Abkürzung der Gebetsandacht erlaubt. Wer hätte je einem חתן gezürnt, wenn er durch seine Anwesenheit im Gotteshause das Ausfallen von תחנון und lang והוא רחום ermöglichte!

Unsere christlichen Mitbürger tragen an einem ihrer hohen Feiertage ihre Andacht auf die Strasse hinaus. Unter Glockengeläut und lautschallenden Gesängen bewegt sich die Prozession durch die Strassen. Wir haben im Golus nichts, was sich damit vergleichen liesse. Das Taschlichmachen wird als Privatandacht geübt. Unter den heutigen Verhältnissen, die uns eine ständige Rücksichtnahme auf die Meinungen und Gefühle der Umwelt förm-

lich anerziehen, verlöre das Taschlichmachen sicherlich viel von seiner Beliebtheit, wenn der Gebrauch es geböte, in Reihe und Glied geschlossen öffentlich aufzutreten und weithin vernehmlich in lautem Gemeindechor die Taschlichverse zu sprechen. Da würde doch mancher seinen Bekennermut verlieren, der sich schon bei קידוש לבנה ängstlich umschaut, ob nicht ein allzu laut geratener שלום עליכם-Zuruf die Schar der Neugierigen, die sich da anzusammeln pflegt, zu spöttischen Bemerkungen reizt. Als Privatandacht, die es jedem Einzelnen erlaubt, sich am Flussufer eine lauschige Stelle auszusuchen, um dort, nur von ihm und Gott gehört, sein מי אל כמוך zu sprechen, hat sich das Taschlichmachen auch ängstliche Golusgemüter erobert, die es nicht gern in alle Welt hinausrufen möchten, wieviel Registertonnen עבירות sie zu versenken haben . . . .



Soziale Ethik.

Alle Versuche, die Besitzenden an die Wohltätigkeit als eine sittliche, patriotische Pflicht zu gewöhnen, das moralische Gefühl zur Quelle werktätiger Selbstlosigkeit zu erheben, laufen auf das Bestreben hinaus, den jüdischen Begriff Zdokoh in der europäischen Kulturgemeinschaft heimisch zu machen. Falls nach dem Kriege dieser Begriff den Völkern so fremd bleiben wird, wie er ihnen vor dem Kriege war, dann werden die Wunden, die dieser Krieg schlug, niemals geheilt werden können. In die Tiefen dieses Begriffes wollen wir uns hier versenken.

I.

Von der Pflicht des Gebens.

§ 1.

Zdokoh zu geben ist eine מצוה עשה, eine göttliche Anforderung, die unsere sittliche Energie zur Verwandlung des altruistischen Gefühls in altruistische Tat anreizen möchte. Mit Gefühlen allein giebt sich die Thora nicht zufrieden. Was heisst das an Gott glauben, wenn dieser Glaube eine tatlose Seelenstimmung, eine unfruchtbare Nervenschwingung bleibt! Was heisst das Mitleid haben beim Anblick von Krüppeln, Blinden, Lahmen, wenn dieses Mitleid nur zu seufzen aber nicht zu handeln versteht! Es giebt wenig Schimpfwörter in der Bibel, jedoch für Leute, die ihr Auge und Herz vor der Pflicht des Zdokohgebens verschliessen, hat das Religionsgesetz das Schmähwort בליעל geprägt. Man wird dieses Wort am besten mit Taugenichts oder Drückeberger übersetzen, Nichtswürdiger ist zu zart. Der בליעל ist so nichtswürdig wie ein Götzendiener. Er kann auch leicht zum Mörder werden, wie die Geschichte von Nachum Isch Gamsu in Thaanith 21a beweist, der einst durch säumige Erfüllung der Bitte eines Armen dessen Tod verschuldete und darüber so in Aufregung geriet, dass er sich selbst alles Böse wünschte und auch die Verwirklichung seines Wunsches erleben sollte.

§ 2.

Vom Guten kommt nichts Schlechtes. Durch Zdokoh ist noch

nie Jemand arm geworden. Durch Zdokoh ist noch nie etwas Schlimmes angerichtet worden in der Welt. Wir Heutigen sind zwar geneigt, von einer Zerfahrenheit des seit je üblichen Zdokohgebens zu reden. Auch das Zdokohgeben müsse organisiert werden und was dergleichen Wichtigkeiten mehr sind. Du ärgerst dich, lieber Leser, wenn du einem Armen ein paar Pfennige giebst und er sich für deine Spende ein paar Zigaretten kauft. Da ist aber kein Grund zur Aufregung. Denn 1) pflegst auch du Zigaretten zu rauchen, warum willst du diesen Genuss deinem armen Bruder missgönnen; 2) würde es doch eine ganz schmähliche Beraubung eines frei geborenen Menschenwesens um das wichtige Recht der Selbstbestimmung bedeuten, wenn du den Armen, nachdem er dich verlassen hat, gegen seinen Willen in seinen Dispositionen bevormunden wolltest. Oder meinst du vielleicht, er habe dir für die paar Pfennige, die du ihm gabst, seine Freiheit verkauft?

§ 3.

Beim Beten stehen wir alle als Bettler vor den Pforten des Himmelreiches. Wie würden wir's aufnehmen, wenn Gott mit uns so verfahren wollte, wie wir's so häufig mit den Armen tun! Was du nicht willst — — usw. Hierbei ist aber nicht blos an das Gebet zu denken. Rascher als mancher glaubt, kann er am eigenen Leib erfahren, was Armut ist. Ein Rad kreist in der Welt. Der Eine kommt hinauf, der Andere hinunter. Zu keiner Zeit aber kreist dieses Rad so hastig, so unberechenbar wie in der Zeit des Krieges.

§ 4.

Auch der Arme muss Zdokoh geben, auch dann, wenn er selbst auf Zdokoh angewiesen ist. Auch ihn, den so leicht das Abhängigkeitsgefühl des Nehmenden entwürdigt, soll das stolze Bewusstsein des Gebenden erfüllen.

§ 5.

Das moderne Denken hat den Begriff der Pflicht, wie so vieles, verwässert. Wir unterscheiden gesetzliche von moralischer Pflicht. Zur gesetzlichen Pflicht zwingt der Staat, zur moralischen das Gewissen. Diesen Unterschied kennt auch die Thora, nur

liegen die von ihr gesteckten Grenzen zwischen Müssen und Sollen ganz anderswo als die der profanen Moral genehmen. So ist z. B. Zdokohgeben nicht moralische, sondern Gesetzespflicht, über deren Einhaltung die staatlichen Behörden zu wachen haben. Dass dieses zwangsmässige Wesen der Zdokoh ihre sittliche Hoheit nicht beeinträchtige, dafür sorgt schon der Gesamtgeist eines im Sinne der Thora sich vollendenden Lebens, der unter der Parole כופין אותו עד שיאמר רוצה אני die Pflichten des Sollens und Müssens zur höheren Einheit des freien Wollens verknüpft.

§ 6.

Bei Spenden für wohltätige oder religiöse (synagogale) Zwecke ist das Beste gerade gut genug. כל חלב לה׳. Alles „Fette" in unserer Habe sollen wir für Gott reservieren.

§ 7.

Waisenkinder haben zur Pflicht des Zdokohgebens ein besonderes Verhältnis. Aus den Einzelheiten der gesetzlichen Regelung dieses Verhältnisses spricht sowohl das innige Mitleid des Gesetzgebers mit der Verlassenheit eines elternlosen Kindes, als auch eine tiefe Seelenkunde, die neben den Interessen ihrer Lebenshaltung auch die Ehre der Waisen und die ihrer Todten bedenkt.

§ 8.

Arme Leute, die früher vermögend waren, können im Sinne des jüdischen Religionsgesetzes nur schwer die Grenze ihres berechtigten Anspruchs überschreiten, denn sie haben Anspruch auf alles, was sie durch den Verlust ihres Vermögens verloren haben: Kleidung, Nahrung, Hausgerät, usw. War ein Armer gewohnt zu reiten, darf er uns nicht als „frecher Armer" gelten, wenn er ein Pferd verlangt, war er gewohnt, Dienerschaft zu halten, darf er Dienerschaft beanspruchen. Auch haben wir kein Recht, ihm das Heiraten zu verbieten, müssen ihm vielmehr und seiner Frau die nötige Ausstattung besorgen. Eine Angst vor Proletarierzuwachs kennt das Religionsgesetz nicht, weil unter dem Regime seiner sozialen Vorschriften ein Proletariat nicht möglich ist.

§ 9.

Liegt's am eigentümlichen Schmelz der hebräischen Sprache

oder an der leuchtenden Humanität des hebräischen Geistes, dass עניים המחזרים על הפתחים viel feiner, edler, rührender klingt, als — Hausbettel? Wenn du Bettler sagst, dann denkst du vor allem an den schäbigen Anzug, den Bettler tragen, wenn du von עניים המחזרים על הפתחים sprichst, dann denkst du an Freitag-Abend-Gäste, die als Menschen, als Freunde, als Brüder in den Lichtschein deiner Sabbathlampe treten.

§ 10.

Was bei uns in Deutschland dem Ausländer stark in die Augen sticht, das ist der Mangel an כבוד התורה, der bei uns herrscht. Die Thora selbst wird wohl in weiten Kreisen auch bei uns geehrt, doch nicht die Menschen, die sich ihrem Studium weihen und jener Aristokratie des jüdischen Geistes angehören, die auch in den Vorschriften über das Zdokohwesen bevorzugt wird. Keine grössere Mizwo giebts, als einen Thoragelehrten in seinen geschäftlichen Unternehmungen zu fördern: כל המטיל מלאי לת"ח זוכה ויושב בישיבה של מעלה. Ja, viele sonst recht fromme Glaubensgenossen, die nicht zum Orden der ת"ח zählen, empfinden sogar eine stille Genugtuung darüber, wenn sie bei Thoragelehrten geschäftliche Unbeholfenheit und wirtschaftliches Zurückbleiben gewahren. Hättest du nicht in deiner Jugend den ganzen Tag hinter der Gemoro gesessen! So denken sie, ohne zu ahnen, wie sehr ihre Denkweise den Ruin der Thora bedeutet.

§ 11.

Zu den jüdischen Sorgen der vergangenen Friedenszeit gehörte auch die tiefgründige Überlegung, wie man am besten dem „Unfug" des sogenannten Wanderbettels zu steuern vermöchte. Die Bestimmungen im Schulchan Aruch über die dem עני העובר ממקום למקום (zu Deutsch: Wanderbettler) an Werk- und Sabbathtagen zustehenden Portionen an Nahrungsmitteln galten damals als veraltet. Inzwischen haben sich andere Sorgen angemeldet, die uns jene alten aus der Friedenszeit erst in ihrer ganzen Kleinlichkeit zeigen, und der Wanderarmen sind so viele geworden, dass es des ganzen Aufwandes der in Europa noch vorhandenen Menschenliebe wird bedürfen, um auch nur einer Teil der Arbeit zu leisten, die man in der Friedenszeit durch kaltherzige Organisationsversuche zu bewältigen dachte.

§ 12.

Die Vorschriften über Zdokoh machen mit dem religiösen Charakter des Zdokohwesens bitter Ernst. Verfehlungen gegen das Religionsgesetz können unter Umständen die Ausschliessung des Armen von dem Rechte des Zdokohanspruchs zur Folge haben. Zdokohnehmen ist ein Gemeinschaftsrecht, welches bei jüdischen Armen mit der Zugehörigkeit zur jüdischen Bekenntnisgemeinschaft steht und fällt. Orthodoxen Logenbrüdern empfehlen wir, sich in einer freien Stunde, die ihnen Musse zu nachdenklicher Einkehr gönnt, in יו"ד סימן רנ"א סעיף ב' בש"ך וט"ז שם zu vertiefen.

§ 13.

Die Abgabe des zehnten Teiles der Einnahmen für wohltätige Zwecke ist sicherlich ein anzuerkennendes Zeichen von Edelmut und Selbstlosigkeit. Wir sind mit Recht stolz darauf, dass Maassergeben seit je zu den Gepflogenheiten des jüdischen Pflichtlebens zählte. Unsere reichen Leute sollten aber nicht vergessen, dass im Religionsgesetz das Maassergeben bei reichen Leuten nur als מדה בינונית, als eine sittliche Tat von nur mittelmässiger Grösse bezeichnet wird. Nur wer ein Fünftel seiner Einnahmen im Wohltun verausgabt, darf sein edles Haupt mit dem Lorbeer sittlichen Heldentums bekränzen (עין יפה). Über ein Fünftel hinauszugehen, grenzt an Leichtsinn, weil es den Gebenden mit der Gefahr eigener Verarmung bedrohen könnte. Bei ungewöhnlichem Reichtum (עשיר מופלג) darf auch über ein Fünftel gegeben werden. Das sollten sich die Herren Kriegslieferanten merken.

§ 14.

Wie fern dem Religionsgesetz eine Denkweise ist, die den Armen durch den Empfang einer wohltätigen Spende entwürdigt glaubt, geht auch daraus hervor. dass unter gewissen Voraussetzungen Maassergeld auch zur Förderung anderer idealer Zwecke verwendet werden darf, so z. B. zur Anschaffung religiöser Schriften, zur Ernährung erwachsener Kinder, deren Unterhalt dem Vater gesetzlich nicht mehr obliegt u. dgl. mehr. Werden Kinder, die unter den vom Religionsgesetz aufgestellten Bedingungen durch Maassergeld unterhalten werden, durch dieses väterliche Almosen sich entwürdigt fühlen?

§ 15.

Die Grenzen, die das Gesetz der Wohltätigkeit nach oben steckt, fallen mit dem Tode des Besitzenden fort. Bei der Verfügung, was mit dem Vermögen nach dem Tode seines Besitzers geschehen soll, sind die Interessen der Erben mit denen der Gesamtheit auszugleichen. Auch darüber gibt es im Schulchan Aruch bedeutsame Winke, die von Besitzenden, die ihr Testament machen, beachtet werden sollten.

§ 16.

Beim Zdokohgeben mach ein freundliches Gesicht, sei heiter und herzlich dabei. Zeige dem Armen, dass du seine Armut mitfühlst. Mit Worten des Trostes bahne dir einen Weg zu seinem Herzen. Machst du beim Geben ein griesgrämiges Gesicht, dann entwertest du nicht blos deine Spende, du übertrittst auch das Thoraverbot ולא ירע לבבך dabei. Bist du selbst nicht vermögend genug, um eines Armen Bitte zu erfüllen, dann schrei ihn wenigstens nicht an, dann sprich ihm freundlich zu, damit er wenigstens deinen guten Willen merke. Gar mancher hält sich für einen Wohltäter, obwohl einmal auf seinem Grabstein die Worte aus Lessings Nathan stehen müssten: „Er gab so unhold, wenn er gab; erkundigte so ungestüm sich erst nach dem Empfänger; nie zufrieden, dass er nur den Mangel kenne, wollt' er auch des Mangels Ursach wissen, um die Gabe nach dieser Ursach filzig abzuwägen".

§ 17.

Wer andere zum Geben veranlasst, erwirbt sich damit ein doppeltes Verdienst. Sein Verdienst ist's, dass der Gebende gibt, sein Verdienst, dass der Empfangende empfängt. Nebenbei pflegt er auch bei unholden, filzig abwägenden Gebern der Blitzableiter zu sein, der für den Armen die ungestümen Erkundigungen nach des Mangels Ursach auffängt.

§ 18.

Beim Zdokohgeben unterscheiden die Weisen acht Stufen, die vom höchsten Grad des sittlichen Wohltuns bis zum niedrigsten hinabführen, wo Zdokoh noch gerade Wohltun ist:

1. Wenn du einen wirtschaftlich Sinkenden vor dem Fall bewahrst, indem du ihn durch ein Darlehen, durch Arbeitsnachweis

u. dgl. über Wasser hältst, dann übst du eine Zdokohtat, deren sittliche Grösse nicht übertroffen werden kann. Bei solchem Tun stehst du auf der höchsten Stufe der Zdokohpflicht.

2. An zweiter Stelle schon steht Unterstützung eines bereits arm Gewordenen. Doch ist diese Stufe immer noch die zweithöchste, wenn weder der Gebende weiss, wem er gibt, noch der Empfangende weiss, von wem er empfängt. Auch das geheime Spenden in die Armenbüchse steht noch auf dieser zweiten Stufe.

3. Weiss der Gebende, wem er gibt, wenn auch der Empfangende nicht, von wem er empfängt, dann sinkt die Hoheit des Wohltuns schon eine Stufe tiefer hinab.

4. Noch tiefer sinkt sie, wenn der Arme weiss, wem er die ihm gewordene Spende verdankt.

5. Dem niedrigsten Grad nähert sichs schon leise, wenn du dem Armen, wohl unaufgefordert, doch immerhin von Angesicht zu Angesicht, deine Spende in die Hand drückst.

6. Auf drittletzter Stufe steht, wer den Armen wohl ausreichend doch erst nach Aufforderung beschenkt.

7. Auf die vorletzte Stufe sinkt der filzig Abwägende, auch wenn er mit freundlicher Miene gibt.

8. Zu unterst steht, wer beim Geben geheim die Wohltunspflicht beseufzt, wer ungern gibt, auch wenn er dem Armen durch keine Miene sein Missvergnügen verrät. — Für einen, der offen mit saurer Miene gibt, haben die Weisen auf ihrer Skala keine Stufe reserviert: seine Spende hat mit Zdokoh nichts gemein.

§ 19.

In תשו' רשב"א סי' תקפ"א wird weitläufig erwogen, ob es statthaft ist, sich auf einem Gegenstand, der einem Zdokohzweck geweiht ist, durch Anbringung seines Namens zu verewigen: es ist erlaubt, vorausgesetzt, dass nicht Ruhmsucht die Triebfeder dieser Selbstverewigung ist. Denn strafwürdig ist's, sich der Erfüllung der Zdokohpflicht zu rühmen.

§ 20.

An den Psalmvers (17, 15) אני בצדק אחזה פניך wird die empfehlenswerte Übung gelehnt, vor jedem Gebete Zdokoh zu geben. Auch hier tritt uns die Identität von צדק und צדקה, von Recht und Almosen entgegen.

§ 21.

יהיו עניים בני ביתך, lautet ein Satz der Weisen, verriegele den Armen nicht dein Haus, lass sie wie Familienangehörige in deinen Wohnraum treten. Ob weiland die Richtlinien, wenn sie daklamierten, dass „durch den Eintritt der Juden in die geistige Kultur und die soziale Lebensgemeinschaft einer Zeit, die durch neugewonnene Erkenntnisse ihren geistigen Gesichtskreis erweitert und eine Umwälzung auf allen Gebieten des Lebens" erfährt, „viele überlieferte Vorstellungen, Einrichtungen und Bräuche aus dem Bewusstsein und aus dem Leben" schwinden, ob sie dabei blos an Ziziss, Tefillin u. dgl. oder auch an die altjüdischen „Zeremonien" des Wohltuns dachten, die leider auch in jüdischen Kreisen vielfach „neugewonnenen Erkenntnissen" weichen mussten, die in vielen jüdischen Gemeinden zu einem strikt durchgeführten „Bettel- und Hausier"verbot geführt haben? Ist es nicht auffallend, dass Juden, wenn sie von Ziziss und Tefillin sich lossagen, sich auch von dem Satze יהיו עניים בני ביתך emanzipieren?

II.

Von der Rangordnung beim Geben.

§ 1.

Für das Zdokogeben hat das Gesetz eine Rangordnung aufgestellt. Sie geht von dem Grundsatz aus, dass Jeder sich selbst der nächste ist. (Dieser Grundsatz gilt freilich nicht in dem allgemeinen Sinne, in welchem ihn die deutsche Anschauung denkt). Bei der Lebenserhaltung muss Jeder zuerst an sich selbst denken. Aus dem Selbsterhaltungstrieb wird ein Selbsterhaltungsgesetz. In Ziffern ausgedrückt stellt sich die Rangordnung beim Geben so dar: 1. Vater und Mutter. (Hier gilt die wichtige Einschränkung, dass zur Unterstützung armer Eltern Maassergeld nur dann verwendet werden darf, wenn die eigenen Mittel nicht reichen.) 2. Kinder unter 6 Jahren. (Sie stehen im Rang den Eltern nach. Nannte doch schon Jehudah (1. B. M. 43, 8), als es die Ernährung des Jakobshauses galt, zuerst den Vater und erst in zweiter Linie die Kinder). 3. Kinder über 6 Jahre, wenn sie der Vater zum Zweck ihrer religiös-sittlichen Erziehung von der Erwerbspflicht

dispensieren möchte. (Selbstredend kann der Vater auch zur Unterstützung eines volljährigen Kindes mehr wie jeder andere angehalten werden). 4. Geschwister. (Brüder, die nur einen gemeinsamen Vater haben, stehen Brüdern, die nur eine gemeinsame Mutter haben, im Rang voran.) 5. Sonstige Verwandte. 6. Nahestehende Arme. 7. Ortsarme. 8. Arme des heiligen Landes. 9. Sonstige Arme. — Hierbei sind noch eine Reihe von Ausführungsbestimmungen zu beachten.

§ 2.

Es ist kein Zeichen sittlichen Hochstandes, sich beim Geben durch persönliche Sympathien oder Antipathien leiten zu lassen und aus solch vagen Gefühlen heraus unter den zum Empfangen Berechtigten eine Auswahl zu treffen, bei der etwa blos einer bedacht wird, während die andern leer ausgehen.

§ 3.

Die Frau geht dem Manne voran und zwar sowohl in ihrem Anspruch auf Ernährung als auch Bekleidung. Es wäre gut, wenn es keine Frauen gäbe, die von Thür zu Thür wandern, um Zdokoh zu erhalten. Das entspricht nicht der Stellung der jüdischen Frau innerhalb der jüdischen Gemeinschaft. Hier tritt die soziale Tragweite, der soziale Segen jener so übel beleumundeten Ungleichheit von Mann und Frau hervor, die man dem jüdischen Religionsgesetz als einen seiner unmodernsten Makel anzuhängen pflegt. Gewiss erkennt die Thora der Frau nicht dieselbe Gleichheit zu, die ihr nach moderner Anschauung gebührt. Ja, die Thora wagt es sogar, den Wert eines Frauenlebens gegenüber demjenigen eines Manneslebens abzugrenzen und im Zweifelsfalle, wenn ein Frauenleben nur auf Kosten eines Manneslebens gerettet werden könnte, dem Manne einen Vorzug einzuräumen, der in seiner Pflicht zum Thoralernen und seiner hieraus folgenden Bestimmung, Träger des Thorageistes zu sein, begründet ist. Dieser nüchterne Blick für die Realitäten des Lebens ist aber auch gleichzeitig milde genug, um die Frau in der ihr eigenen Hoheit und Würde zu schauen und ihr gerade dort, wo doch sonst alles auf der Gleichheit von Recht und Pflicht beruht, eine Vorzugsstellung einzuräumen. Daher auch ein Waisenmädchen eher als ein Knabe ein Anrecht hat, verheiratet

zu werden. Die Frau, die nicht zur Ehe kommt, leidet mehr als der zur Ehelosigkeit verurteilte Mann. Diese Sachlage darf kein Jude übersehen, der praktische soziale Ethik treibt.

§ 4.

Wer ist bedauernswerter: der Hungrige oder der Nackte? Der Hungrige. Erst ist der Hungrige und dann in zweiter Linie der Nackte zu versorgen. Der Hungrige hat auch den Vorzug, dass er bedingungslos und ohne Aufschub gespeist werden muss, und Niemand ist berechtigt, erst festzustellen, ob er auch des Brotes würdig ist, das ihm gereicht wird. Der Hungrige muss ohne Ansehen der Person versorgt werden. Nur bei dem Werke der Nacktenbekleidung erlaubt das Gesetz, sich zu vergewissern, ob das Kleid auch die Blösse eines Würdigen decken wird.

§ 5.

Die Rangordnung Kohen-Lewi-Jissroel gilt auch für Zdokoh: wenn es nicht möglich ist, in einer Schar von Armen alle zu versorgen, dann geht der Kohen dem Lewi, der Lewi dem Jissroel vor. Ein כהן עם הארץ steht einem ממזר תלמיד חכם nach. Steht man vor der Wahl, einen תלמיד חכם zu bekleiden oder einen עם הארץ zu speisen, dann geht, obwohl es im allgemeinen umgekehrt ist, die Pflicht der Bekleidung der der Speisung voran, vorausgesetzt, dass dem עם הארץ durch diese Zurücksetzung nicht die Gefahr des Verhungerns droht; vor Lebensgefahr tritt, wie überall im Gesetz, jede andere Rücksicht zurück. Wie man sich zu verhalten hat, wenn der Anspruch eines תלמיד חכם mit dem eines Verwandten oder Nahestehenden kollidiert, das ist ein ebenso interessantes, wie schwieriges religionsgesetzliches Problem, zu dessen Klärung ein Vergleich mit ח"מ סי' קע"ה סעי' נ' erforderlich ist.

Im Anschluss an diesen Paragraphen liegt es nahe, die Frage zu prüfen, ob die soziale Ethik auch wirklich ein neutrales Gebiet ist, auf welchem sich Orthodoxie und Liberalismus gemeinsam und friedlich betätigen können. Hier sei blos die Tatsache unterstrichen, dass denn doch angesichts der Entschiedenheit, mit welcher das Gesetz das Banner der Thora auch in der sozialen Ethik aufpflanzt, das Verhalten der sozialen Ethik des Judentums zu den religions-

politischen Kämpfen der Judenheit zumindest als eine Art „bewaffneter Neutralität" bezeichnet werden muss.

§ 6.

Viel zu wenig gekannt und beherzigt ist der auch für die Rangordnung der Zdokoh massgebende Satz אשת חבר כחבר, die Frau eines Thoragelehrten steht imselben Rang wie er selbst. Dieser Satz verleiht Rechte und Pflichten. Das sollten sich manche Rabbinerinnen merken.

§ 7.

Aus der Rangordnung für Zdokoh darf nicht gefolgert werden, dass unter allen Umständen die nächsten Angehörigen den Vorzug vor allen anderen Armen haben. Hat Jemand ausdrücklich eine Summe für allgemeine Armenunterstützung bestimmt, dann dürfen arme Verwandte nicht einseitig bevorzugt werden. Es ist ein Streit im Gesetz, auf welchen Teil in solchem Falle Verwandte Anspruch haben. Bindend jedoch ist jene Rangordnung, wenn über die Verwendung der Zdokoh nichts näheres bestimmt ward und anzunehmen ist (אומדנא), dass stillschweigend die Rangordnung der Thora als massgebend zu gelten habe.

§ 8.

Wenn ein nachahmenswerter Brauch in jüdischen Gemeinden bestimmt, dass bei Anschaffung von Kleidern durch Abgaben für מלביש ערומים und הכנסת כלה der soziale Gemeinsinn gepflegt werde, dann beruht diese Art Zdokoh nicht auf einem freiwilligen Entschluss des Gebenden, sondern auf תקנת הקהל, und es kann daher für sie nicht die Rangordnung für Zdokoh massgebend sein, wonach Verwandte zu bevorzugen sind, weil hier eben jedes persönliche Moment der Rücksicht auf das durch die Gemeinde vertretene Allgemeininteresse weicht.

§ 9.

So wichtig Zdokohgeben auch ist, so ängstlich wacht das Gesetz darüber, dass im Gefühl des Mitleids nicht höhere Gemeinschaftsinteressen beeinträchtigt werden. Als unbedingt vordringlich gilt die Pflicht der Armenunterstützung nur dann, wenn Lebensgefahr abzuweisen ist, bei kranken Armen, bei Hungrigen in Zeiten der Lebensmittelnot u. dgl. Ist jedoch unmittelbare Lebens-

gefahr nicht zu befürchten, dann kann unter Umständen der Bau einer Synagoge und ganz gewiss der eines Lehrhauses und die Unterstützung von thoralernenden Jünglingen wichtiger sein als Armenpflege. Denn was würde aus der sozialen Ethik des Judentums, wenn man den religiösen Geist, den Synagoge und Schule pflegen, verkümmern liesse? Die soziale Ethik des Judentums ist nur eine unter den Früchten am Lebensbaum der Thora. Wird der Baum nicht gepflegt, dann gehen auch die Früchte zugrunde.

Die grossen sozialen Pflichten, die uns nach dem Kriege bevorstehen, dürfen den Sinn für die jüdischen Kulturaufgaben nicht schmälern. Das ist die wichtige Mahnung, die sich aus diesem Paragraphen für die Gegenwart ergibt. Schon vor dem Kriege war man in weiten Kreisen geneigt, die Gründung und Erhaltung von Bet- und Lehrhäusern im Vergleich zur Armenpflege als Luxus zu betrachten. Diese Kreise sollten sich durch das jüdische Religionsgesetz belehren lassen, das ein בית הכנסת und ein בית המדרש mindestens so wie das tägliche Brot zum Existenzminimum des jüdischen Menschen zählen.

§ 10.

Als Luxus, sogar als sträflicher Luxus, wird vielfach in modernen Kreisen auch die Verheiratung armer Mädchen betrachtet, selbst dann, wenn es arme Waisenmädchen sind. Diesen Modernisten, die sich auch in orthodoxen Kreisen finden, sollte man beibringen, dass die Angst vor dem Anwachsen des Proletariats dem Gottesgesetze ebenso fremd ist, wie das Zweikindersystem, das auf einer ähnlichen Angst beruht. Die Verheiratung armer Mädchen ist eine מצוה, die an Heiligkeit alle andern Sorten Armenpflege, ja (nach מהרי"ק ססי' קנ"ג) selbst den Bau einer Synagoge übertrifft. Ist's nicht eine zum Weinen schmerzliche Ironie, dass unsere heutige Generation, auf die Tag für Tag ein Regen von eisernen Kreuzen und Tapferkeitsmedaillen niedergeht, sich vor den kleinen Kindern fürchtet? Etwas mehr „Zivilcourage“, meine Herren! Nicht blos Todesmut, auch Lebensmut gehört zum wahren Heldentum.

§ 11.

Die grosse Steuerbelastung, die uns der Krieg beschert, weckt missmutige Empfindungen, die vornehmlich in der Überzeugung

wurzeln, dass diese unabsehbaren Opfer, die schon gebracht wurden und weiterhin gebracht werden sollen, einer mehr gewollten, von politischer Leidenschaft und Masslosigkeit uns auferlegten als einer historisch begründeten, innerlich vernünftigen Notwendigkeit entsprechen. Wie dem aber auch sei, wir Juden sollten bei den Steuern, die auch wir zahlen müssen, an frühere Zeiten nicht vergessen, wo uns die Staaten mit besonderer Liebe in steuerliche Fürsorge nahmen. Es gab einst eine Zeit, die besondere Judensteuern kannte, mit welchen sich unsere Vorfahren ihr nacktes Lebensrecht erkaufen mussten. Da gab es gar manche, die zu arm waren, um diese Judensteuer zu entrichten. Diese Armut war lebensgefährlich, und sie zu bannen höchste sozialethische Pflicht, deren Vordringlichkeit selbst תלמוד תורה-Zwecke überwog. Wir kennen die Gefühle nicht mehr, die unsere Vorfahren beseelten, wenn sie diese Judensteuern zahlten. Das ist deshalb zu bedauern, weil sich erst an diesen Gefühlen die Grösse des moralischen Hochgefühls ermessen liesse, das sich im Bewusstsein der Gleichheit der Steuerpflicht für alle Staatsbürger erzeugt.

§ 12.

Auch die Gefühle, die das Wort פדיון שבוים, „Auslösung von Gefangenen" erweckt, sind uns Bürgern eines Rechtsstaates, der Menschenraub unmöglich macht, allmählich fremd geworden. פדיון שבוים war Befreiung aus unmittelbarer Lebensgefahr, eine vordringliche Pflicht des Einzelnen und der Gesamtheit, die jede andere Zdokohpflicht beiseite schob.

§ 13.

Armut ist ein relativer Begriff, der sich mit den wirtschaftlichen Verhältnissen ändert. Es hat wirtschaftsgeschichtliches Interesse, dass ein Besitzer von ר' זהובים in talmudischer Zeit als fähig zu selbständiger Lebenshaltung und der Zdokoh nicht bedürftig angesehen wurde.

§ 14.

Schon oben ist betont worden, dass Zdokoh ihrem Wesen nach, als einer von Gott gebotenen Pflicht, nicht entwürdigen kann. Wer Zdokoh nimmt, wer Zdokoh nehmen muss, verliert nichts von seiner Menschenwürde. Es gibt eine falsche Scham, die den

Hunger und alles Elend vorzieht und um keinen Preis Zdokoh nehmen möchte. Diese Scham ist unsittlich, weil sie den materiellen Besitz zum beherrschenden Träger des Ehrgefühls erhebt. Das Geld macht den Menschen nicht aus. Diese Grundwahrheit der sozialen Ethik wird von dem geleugnet, der sich aus Scham weigert, Zdokoh zu nehmen. Einem solchen Armen, den die Scham in doppelte Armut stürzt, muss auf dem Wege der List, durch unauffällige Unterstützung in der Form eines Geschenks, eines Darlehens u. dgl. geholfen werden. Möge er doch bedenken, dass selbst ein reicher Mann, der momentan, etwa auf Reisen, in Geldverlegenheit ist, sich als temporär verarmt betrachten und Zdokoh nehmen darf. Sollte nicht jede Armut im Hinblick auf die Vergänglichkeit und Nebensächlichkeit aller irdischen Verhältnisse, im Hinblick auf den Gegensatz zwischen dieser und jener Welt nur als ein zeitweiliger, vorübergehender Zustand gelten dürfen?

§ 15.

Von Zeit zu Zeit wissen die Tagesblätter zu berichten, dass irgendwo in einem engen, verlassenen Dachstübchen ein reicher Sonderling an Entkräftung starb, weil er zu geizig war, um sich kräftig zu ernähren. Einer solchen gewollten Armut gegenüber gilt der Satz: עשיר המרעיב עצמו אין משגיחין בו um einen Reichen, der freiwillig hungert, braucht sich Niemand zu kümmern.

§ 16.

Wer sich der nicht immer dankbaren Aufgabe unterzieht, durch Sammlung von Geldern einem Verschuldeten aufzuhelfen, kennt den Einwand der Gebenden: Wir möchten dem Betreffenden recht gerne helfen, wir fürchten aber, dass unser Geld in die Hände der Gläubiger kommt. Ja, es soll zuweilen vorkommen, dass die Gläubiger selbst für ihre Schuldner sammeln und die erzielte Summe befriedigt einstecken. Man sollte sich in solchen Fällen im Religionsgesetz umsehen, wo man Richtlinien finden wird, ob und wann der Gläubiger berechtigt ist, sich an Zdokohgeld, das für seinen Schuldner bestimmt ist, bezahlt zu machen. Im allgemeinen hat er kein Recht dazu, nur dann ist er dazu berechtigt, wenn die Gewährung der Zdokoh ausdrücklich die Befriedigung des Gläubigers im Auge hatte.

§ 17.

Einen Thoragelehrten in seinen geschäftlichen Unternehmungen zu fördern, bedeutet keineswegs — wie mancher real denkende Geschäftsmann glauben mag — eine seltsame Verquickung von Geschäft und Religion, sondern ist religiöse Pflicht, die mit dem Gedanken einer Aristokratie des Geistes Ernst macht. Geschäft ist Geschäft? Nein, meine Herren, Ihre Frömmigkeit ist keinen Pfifferling wert, wenn Sie aus Ihren Geschäftsräumen die soziale Ethik verbannen, und Ihr Judentum steht auf thönernen Füssen, wenn Sie den תלמידי חכמים die Rangstellung versagen, die ihnen auch im geschäftlichen Leben im Sinne der Thora gebührt.

§ 18.

Denken wir uns den Fall, ein Mann und eine Frau befinden sich in Gefangenschaft, und die Räuber geben sie nur gegen Lösegeld frei. Das Lösegeld, welches aufgebracht werden konnte, reicht aber nicht für beide. Wer muss zurücktreten, der Mann oder die Frau? Das moderne Bewusstsein wird alsbald eine Entscheidung bereit haben: Natürlich der Mann, einer Dame gehört der Vortritt. Zu den charakteristischen Merkmalen des jüdischen Bewusstseins gehört es aber, dass es nicht durch Reminiszenzen an die Zeit der Minnesänger beschwert ist, sondern, wie alles im Leben, auch Fragen des Vorrangs zwischen Mann und Frau den ewigen Massstäben der Thora unterwirft. In unserem Falle ist die erste Frage des Gesetzes: Ist das Leben des Mannes, ist die Sittlichkeit der Frau gefährdet. Ist das Leben des Mannes in Gefahr, dann muss die Frau zurücktreten, ist die Sittlichkeit der Frau bedroht, dann muss der Mann zurücktreten. In einem solchen Dilemma darf nicht gefragt werden, welchen Verlust erleidet eine Familie, die Menschheit etc., sondern die Frage kann lediglich objektiv gefasst werden: Welchen Verlust erleidet die Thora, wenn entweder der Mann oder die Frau geopfert wird. Und die Antwort kann nicht anders lauten als: durch den Tod eines Mannes, dessen jüdischer Pflichtenkreis grösser ist als der der Frau, erleidet die Thora einen Verlust, dessen Grösse nur übertroffen werden kann, wenn eine Frau das Diadem ihrer sittlichen Reinheit verliert. R. B.

(Fortsetzung folgt.)

Das jüdische Kriegsrecht und die Frau.

Von Rabbiner Dr. A. Neuwirth, Mainz.

(Fortsetzung.)

Der erste zu dem erwähnten Zweck unternommene Krieg war zu einer Zeit geführt, wo Israel noch kein Volk war und noch kein selbständiges Land besass. Jedoch wurde, – wie dies im Midrasch beim Verkauf des Josef ausdrücklich erwähnt wird — jedwedes grösseres Unternehmen vom Rat des Lehrhaus von Sem und Eber abhängig gemacht. Als Fremder weilte Jakob in der kanaänäischen Stadt Sichem. Seine Tochter Dina wurde von dem Sohne des Stadtfürsten vergewaltigt. Die Brüder der Vergewaltigten waren ob dieser Schandtat so aufgebracht, dass sie selbst die schwersten Sühnemittel, die nicht nur den Uebeltäter selbst, sondern alle Stadtleute den Beleidigten darboten, verachteten. Simon und Levi fielen über die Stadtleute, zu einer Zeit, wo ein Entrinnen nicht gut möglich war, her, und erschlugen alle Männlichen. Selbst Jakob billigt das Motiv und die Art des Vorgehens seiner Söhne und nur die Befürchtung, alle Bewohner Kenaans könnten sich susammentun und an seiner an Zahl noch geringen Familie für die Sichemiter Rache nehmen, nötigt ihm einen Vorwurf gegen das Geschehene ab. Die Annahme des Vaters war richtig; die Familie verliess die Gegend. Aber nur „der Schrecken Gottes auf den Bergen ringsum bewirkte, dass man den Fliehenden nicht nachgejagt ist" (Gen. 34, 1 –35, 6). So haben die Söhne Jakobs ihre ganze Existenz aufs Spiel gesetzt, um nur die Ehre ihrer Schwester zu retten.

Es ist für die jüdische Auffassung von dem Schutz, den man einer wehrlosen Frau zur Reinerhaltung ihrer Ehre zu gewähren hat, charakteristisch, dass ein Strafgericht, wie das eben erwähnte, nicht nur, wenn sittenlose Heiden sich an der Ehre eines jüdischen Mädchens vergriffen, vollführt wird, sondern auch, und zwar in noch strengerem Masse, wenn es sich um einen Israeliten, der dem Gesetze Gottes untersteht, handelt. Wie in dem erwähnten Fall Dina, werden auch hierbei nicht nur die Übeltäter selbst, sondern

weit darüber hinaus selbst die nur mittelbar Schuldigen bestraft und zwar werden sie alle mit den schwersten Strafen belegt, als Warnungszeichen für die Zukunft.

Wir meinen das Verbrechen von Gibea. Ein treuloses und ehebrecherisches Kebsweib wird von den Stadtleuten von Gibea geschändet, wobei das hilflose Weib den Tod findet. Als das Verbrechen bekannt wird „Da geschah es, dass ein jeder, der es sah, sprach: Solches ist weder geschehen, noch gesehen worden seit dem Tag als Israel aus Aegypten gezogen, bis auf diesen Tag! Nehmet es zu Herzen, ratet und sprechet!" (Richt. 19, 30). „Da zogen aus alle Söhne Israel und es versammelte sich die Gemeinde wie ein Mann von Dan bis Beer-Scheba und das Land Gilead vor dem Ewigen in Mizpa" (ibd. 20, 1). Ganz Israel fordert die Benjamiten auf: gebet doch die ruchlosen Menschen heraus, dass wir sie töten und das Böse aus Israel wegschaffen. Da dies verweigert wurde, zog das ganze Volk gegen Benjamin, und trotzdem es zweimal geschlagen wird, ruht es nicht, sondern erneuert den Kampf gegen die Übeltäter. Zuletzt werden alle Benjamiten, selbst Frauen und Kinder, vernichtet; die ganze Gemeinde schwört dann noch, den wenigen Entronennen keine Frauen zu geben, Die Tatsache, dass ganz Israel sich gegen den Stamm Benjamin erhebt, ihm selbst Frauen und Kinder tötet und sogar den Ueberlebenden Frauen zu geben verweigert, beweist zur Genüge, wie heilig und erhaben dem ganzen Volke der Schutz der wehrlosen Frau war; wer diese verletzte, war des Todes schuldig.

Diese zwei Episoden zeigen uns wie Israel mit Feuer und Schwert für die Ehre der Frau eingetreten ist. Wir wollen jetzt die Massnahmen betrachten, die zum Schutze und Wohle der Frau in solchen Kriegen getroffen, in denen nur untergeordnete Streitigkeiten zum Austrag kamen. Auch sie zeigen, wie die bereits erwähnten, die umfassende und humane Rücksicht, die die Thauro auf die Wehrunfähigen nimmt. Noch schöner und erhabener ist aber die Heiligkeit, mit der die Thauro das neugeschlossene Band zwischen Mann und Frau versieht und selbst für Kriegszeiten seine Unwandelbarkeit dem Volke gegenüber feststellt.

Nach jüdischem Gesetz ist ein jeder Zwanzigjährige militär-

pflichtig. Nun befreit die Thauro einen jeden Neuvermählten sowie einen jeden Verlobten vom Heeresdienst. „Wer ist, der sich mit einem Weibe verlobt und es noch nicht heimgeführt? Er gehe und kehre zurück nach seinem Hause, dass er nicht im Kriege sterbe und ein anderer Mann es heimführe" (Deut. 20, 7). Diese Worte musste der Priester vor dem Kriege an die ganze Mannschaft richten. Nach Sota, 44a, war ein jeder Verlobte, ob er nun ein Mädchen oder eine Witwe heiraten wollte, vom Militärdienst befreit. Selbstredend musste sich jeder Bräutigam ausweisen, dass die Verlobung zu einer Zeit geschah, wo vom Kriege noch nicht die Rede war. (Vgl. Jeruschalmi Sota 8, 9: כל כגון צריכין להביא ראיה לדבריהן). Nur zu Hause, wo sein Leben nicht gefährdet war, war der Bräutigam verpflichtet, die Kriegszwecke durch Lieferung von Nahrungsmitteln und sonstigen Leistungen, die den öffentlichen Zwecken dienten, zu unterstützen. (Vgl. Sota ibid.) Nur in dem Fall, dass das Vaterland unmittelbar bedroht war, musste auch der Verlobte in den Krieg ziehen.

Noch eine grössere Vergünstigung lässt die Thauro dem Neuvermählten zuteil werden. Hierbei war nicht die Furcht, er könne auf der Walstatt sterben, massgebend, um ihn vom Militärdienst zu befreien. Der Neuvermählte hatte noch eine höhere Pflicht: die Frau glücklich zu machen. „Man darf die Frau, die man mit dem Wörtchen "לי„ sich aneignet, in den Erwartungen nicht täuschen, unter welchen sie die Seinige geworden, man muss es als seine höchste Aufgabe in der Ehe erkennen, das Weib glücklich zu machen, welches sein Weib geworden" (S. R. Hirsch zu Deut. 23, 7). So sieht es mit der oft geschmähten Zurücksetzung der Frau im Judentum aus! Wir lesen: „Wenn jemand sich eine neue Frau aneignet, so soll er nicht ins Heer einrücken, und nichts soll über ihn ergehen in irgend einer Beziehung. frei soll er ein Jahr seinem Hause bleiben und die erfreuen, die er sich angeeignet" (Deut. 23, 7). Nach jüdischem Gesetz war der Neuvermählte von jedweder Leistung zum Kriegszwecke entbunden. Dem Neuvermählten werden auch sonstige Vergünstigungen zuteil: jedwede Steuer war ihm entlassen. Dem Ehemann wurde es somit zur Pflicht gemacht, die Erwählte seines Herzens glücklich zu

machen und zu diesem Zwecke wurde er vom Militärdienst befreit (Sota ibid.).

Man muss bemerken, dass eine derartige Verordnung in der heutigen Zeit wohl schwer durchführbar wäre. Für die Anhänger und Bekenner der Bibel kam aber ein besonderes Moment in Betracht. Zwischen den Auffassungen und Ueberzeugungen über Siege und Niederlage in einem blutigen Ringen, wie sie heute verbreitet sind, und wie sie einst den geistigen Führern der Bibel vorschwebten, weht eine unüberbrückbare Kluft. Kein moderner Staat hat in Friedenszeiten daran gedacht und auch in der Praxis durchgeführt, dass Gott auch mit einem kleinen Heere die Feinde niederzuzwingen vermag. Bei aller Gläubigkeit hörten die Rüstungen und Vorbereitungen zum Kriege nicht auf. Ganz anders in dem alten theokratischen Staate Israels, wo der Gedanke an Gott und seiner Allmacht unter den frommen Königen den Ausgangspunkt für jedes Unternehmen bildete. Ihre Devise war: Nicht durch Kraft und nicht durch Macht, nur durch meinen Geist, spricht Gott". Diese Ueberzeugung, dass Gott allein der Retter und Erhalter des Vaterlandes ist, kam jedes Jahr dreimal zum sichtbarsten Ausdruck. Zu den drei Wallfahrtsfesten musste aus den entferntesten Ecken des Landes jeder Jüngling von dreizehn Jahren sowie ein jeder Mann nach Jerusalem wandern, sodass das Land an allen Enden von wehrfähigen Mannschaften entblösst wurde. Mit dieser Ueberzeugung zog man auch in den Krieg.

Nur ein auf derartigen Ideen aufgebauter Staat konnte dem Eheglück des Einzelnen eine solch entscheidende Wichtigkeit nicht nur für das Einzelheil, sondern für die Gesamtwohlfahrt beimessen, dass es den Mann ein ganzes Jahr nach der Ehelichung eines Weibes von allen öffentlichen Lasten und Leistungen freigesprochen, ja dessen Heranziehung geradezu verbietet, damit er ganz seiner Häuslichkeit leben und sich der Begründung des Glückes seines Weibes hingeben könne.

Sehen wir nun, welche Fürsorge die Bibel für die Hinterbliebenen der im Kriege Gefallenen, für die Witwen und Waisen vorgesehen hat. Hierbei lassen sich zweierlei Gesetze unterscheiden: die Unterstützung von der gemachten Beute und dann die

vielen für den theokratischen Staat vorgesehenen Witwen- und Waisengesetze. Was zunächst den ersten Punkt betrifft, so war folgende Einrichtung für die Verteilung der Beute vorgesehen. Die ganze Beute wurde zwischen den Kriegern, die gekämpft und den Daheimgebliebenen in gleicher Weise geteilt. „Und du sollst die gemachte Beute, die du erbeutet hast, zwischen den Kriegshandhabern, die zum Heere auszogen und der ganzen Gemeinde teilen. (Num. 31, 27). So sehen wir z. B. bei der ursprünglichen Eroberung des Landes, dass die Frauen und Kinder im Ostjordanland zurückgeblieben waren, während die waffenfähige Mannschaft des Ostjordans gemeinsam mit den anderen Stämmen den Jordan überschritten hatten. Nach der Eroberung des Westjordanlandes erhielten die Zurückgebliebenen einen gleichen Anteil wie die Krieger. „Unsere Kinder, Frauen, Kleinvieh und unsere ganze Herde bleibe im Lande Gilead, wir aber ziehen gerüstet in den Krieg.“ (Num. 32,26) „Und Josua sprach zu ihnen: mit grossem Vermögen kehret ihr in euere Zelte zurück: mit äusserst grossem Viehbestand, mit Silber Gold, Kupfer und Eisen und mit vieler Kleidung; teilet die Beute euerer Feinde mit euren Brüdern.“ (Jos. 22,8)

Wenn nun merkwürdigerweise dieser göttliche Befehl, die Beute, die man im midjanitischen Kriege macht, zwischen Kriegern und Daheimgebliebenen zu teilen, von keinem der Dezisoren als eine gültige Norm für die Zukunft aufgefasst wurde, so haben doch die frommen Heerführer immer danach gehandelt. Auch David lässt die Beute gleich unter die, welche aus Ermattung zurückgeblieben, und, die, welche in den Kampf gezogen teilen. (I. Sam. 30, 25). Die letztere Stelle ist sehr merkwürdig. Sie lautet: ויהי מהיום ההוא ומעלה וישימה לחק ולמשפט לישראל עד היום הזה Aus diesem Wortlaut geht hervor, dass erst David die Einrichtung getroffen, während sie doch tatsächlich schon im Pentateuch erwähnt ist. (Vgl Raschi z. St.)

Bei dieser Teilung erhielten auch die Frauen und Kinder ihren Teil. So wurde bereits den Töchtern Zelafchats von Mausche ein Erbstück im heiligen Lande zugesichert, trotzdem, dass das Land erst erobert werden musste und sie als Frauenspersonen den Eroberungskrieg nicht mitmachen konnten. (Vgl. Num. 27, 1 ff. und

ib. 36, 1 ff.). Ebenso wird uns von den Makkabäerkämpfern mitgeteilt, dass, „Nachdem sie den Sabbat gefeiert, teilten sie denen, die Misshandlungen erlitten hatten, und den Witwen und Waisen von der Beute mit“ (2. Mak. 8, 28).

Die Unterstützung der Armen und Witwen der gefallenen Krieger aus der Beute, die im Feindesland gemacht, war selbstredend nur von untergeordneter Bedeutung, denn darauf konnte nicht immer gerechnet werden und wenn dies ja schon der Fall war, reichte es nur selten für eine längere Zeit. Die Bibel hat daher noch auf anderer Weise Fürsorge für die Witwen und Waisen getroffen. So werden, dem vornehmlich agrarischen Charakter des jüdischen Landes entsprechend, verschiedenste Pflichtabgaben von den Bodenerzeugnissen an den Witwen und Waisen vorgeschrieben. Reichte auch diese Hülfe nicht aus, so konnte ein jeder Bedürftige einen rechtlichen Anspruch auf eine Unterstützung der Gemeinde bezw. des Staates erheben.

(Fortsetzung folgt.)





Jahrgang 4. Heft 9.

Heldentum.

Bei unseren Helden weilen unsere Gedanken. Längst haben wir ihnen die Siegespalme gereicht. Denn während ihre Brust dem Feinde sich entgegenstemmt und der grause Tod wider sie stürmt, wohnt in ihren Herzen der Friede, und leben auf ihren Lippen die Lieder. Mit stiller Heiterkeit vermögen sie in eine Welt hineinzuschauen, deren Jammer wohl ihr Herz zerwühlt, deren Trostlosigkeit aber ihren Frieden nicht zu rauben vermag. Sie haben gelernt, Schüler Gottes zu sein ורב שלום בניך, da erschloss sich ihnen ein Friedensquell, der ihnen nimmer versiegt.

Sie haben den Schabbos mit hinausgenommen, der Schabbos grüsst auch dort sie mit Friedensgruss und breitet sein Friedenszelt auch dort über sie und deckt ihnen den Tisch mit allem Köstlichen des Lebens.

Dem Schabbos singen sie ihre Lieder, deshalb trotzen sie dem Jammer und trotzen dem Tod. In ihrer Hand ruht die Waffe, in ihrem Herzen wohnt der Friede. Denn wo der Schabbos wohnt, weilt Gottes segnende Nähe und ver-

scheucht den Hass und erstickt die Flammen verzehrenden Neides.

Sie grüssen den Schabbos inmitten aller Weihelosigkeit, deshalb schaut ihr Auge in das Chaos hinein und erblickt über eine der Entseelung verfallende Welt Gottes Friedensbogen gespannt, kündend den Frieden und den Anbruch glücklicher Zeiten. —

Dem Eriedensbrot hungert die Welt entgegen. Sie hat es niemals gekannt. Denn das Kriegsbrot hat den Krieg entzündet. Denn der Schabboshauch hat es niemals umweht. Fluchbeladen wird es so lange die Erde in Jammer ersticken, bis eine Menschheit sich rüsten wird, ihm den reinen, goldenen Tisch auf Heiligtumsboden zu errichten. Dann werden Priester es holen, und die Genien „der Liebe und Brüderlichkeit, des Friedens und der Freundschaft“ (Berachot 12) werden es umschweben.

Unseren Helden reichen wir die Palme, denn sie brechen das Brot, das sie am Gottestisch geniessen.

Stilles, grosses Heldentum!

לוכד עיר Dem Städteeroberer, wir wollen ihm das Heldentum nicht schmälern, aber טוב — מושל ברוחו מלוכד עיר wer seinen Willen beherrscht, ist grösser als der Städtebezwinger, lautet die Wahrheit jüdischer Königsweisheit. Denn איזהו גבור הכובש את יצרו wahres Heldentum, wo der Mensch über seine Leidenschaft triumphiert!

Unsere Huldigung den Helden, denen der Schabbos die Kraft verleiht, über gemeine Sinnlichkeit und menschenunwürdige Genusssucht stolz und rein sich zu erheben! Die Weisen unseres Volkes ergreifen ihre Rechte und führen sie Josef zu, um dessen Haupt das Gotteswort den Strahlenkranz göttlicher Weihe und sieghafter Grösse gewoben, da er in den heissesten Jahren seines Lebens sich losriss von der Sünde.

Und kommt auch ihnen der Tag ויהי כהיום הזה (Gen. 39) — mit Flammenschrift steht das Wort ihnen vor der Seele: ויבא הביתה לעשות מלאכתו das den Augenblick festhält, da „Josef

ins Haus kam, um sein Werk zu verrichten". Ein Schabbos war es, meint das Weisheitswort, heisst es doch auch vom Schabbos: כי בו שבת מכל מלאכתו Gott hielt inne mit seinem Werk —

Zum Helden weiht euch der Schabbos. Mit dem Eintritt jeder Schabbosstunde, in der ihr der Herrschaft entsagt und eurem Gotte huldigt, ringt ihr nieder die Stimmen der Selbstsucht und der Machtgier. In solcher Stunde wird der Mensch zu seinem Herrscher. Er wird zum Schöpfer seines Schabbos. „Wer den Schabbos hütet כל המשמר את השבת כאילו עשה את השבת macht selber den Schabbos, unter dessen Händen ersteht der Schabbos. Fordert doch Gott ושמרו בני ישראל את השבת לעשות את השבת Israel hüte den Schabbos, damit der Schabbos durch es zur Wahrheit werde.

Draussen in der Schöpfung herrscht Schabbos כי בו שבת מכל מלאכתו: den hat Gott bewirkt, seitdem er den fortzeugenden, Welten schaffenden Kräften Stillstand geboten. Der Schabbos der Natur ist Gottes Werk.

Aber im Menschenleben wogt es noch unfertig. Da gilt's, dass der Mensch selber das Gotteswerk vollende und mit dem Schabbos, zu dem er in freier Selbstbestimmung sich bekennt, die Schöpfung Gottes kröne. Wer es vermag, steht triumphierend da als Schöpfer seines Schabbos לעשות את השבת!

Ihr bekennt euch zum Schabbos, wollt den Schabbos hüten, weil ihr tief und wahr es begriffen, dass, wenn je, ihr draussen seiner bedürft, um nicht in trostlosem Jammer und grauenvoller Öde zu vergehen — denkt daran, wenn die Stunde naht: ihr könnt den grössten Schabbos eures Lebens erleben oder für immer den Schabbos euch verscherzen!

Geht ihr mit Josef ins Haus לעשות מלאכתו — dann hat die Entscheidungsstunde auch für euch geschlagen, ob ihr zu dem „Werk" euch anschickt, mit dessen Verrichtung ihr für immer das köstlichste Gut eures Lebens, den Schabbos, euch vernichtet: ihr lasst euch locken, ertötet die

Scham, gebet preis die Selbstachtung, löschtet aus jede Erinnerung an Elternhaus und Lebensweihe, wilde, entfesselte Gier hat die Herrschaft über euch, und der Schabbos klagt vor Gottes Thron, dass er um einen Träger ärmer geworden —

Lebt aber jüdischer Heldensinn in euerer Seele, hat für den Schabbos jemals euer Herz geglüht, in der Stunde rüstet still sich eure Kraft לעשות מלאכתו: ihr schafft euer Werk, das herrlichste, das Gott euch anvertraut: ihr ringet nieder, was hässlich und gemein sich in euch regt und habt mit dem Sieg, den ihr davon getragen, dem Schabbos ewige, reine Stätte in eurem Leben bereitet. Die Stunde liess euch einen Schabbos erleben, auf den ihr für euer Leben lang stolz sein dürft. —

Solche Helden brauchen wir. Die zertrümmerte Welt bauen sie uns auf. Und übergeht auch der flüchtige Griffel chronistischer Beschränktheit achtlos ihre Taten, wir kennen eine Chronik, in deren ewigen Blättern ihr Heldentum golden strahlt.

J. Br.



Das Bachweidenblättchen.

Als ich da neulich auf meinem Synagogenplatz zum Boden niederschaute, entdeckte ich ein kleines, gelbes, welkes, verhutzeltes Blättchen, wie es schüchtern und verschämt unter dem Teppich hervorlugte, offenbar vergessen und liegen gelassen von den Reinigungsarbeiterinnen, die immer nach den Feiertagen ihres Amtes walten, um das durch starken Gebrauch verstaubte Bethaus wieder in Ordnung zu bringen. Es war ein Bachweidenblättchen, das vermutlich am Hoschanorabbo-Tage von dem Lulowgewinde abgefallen und unbeachtet liegen geblieben war. Da lag es nun, verdorben und gestorben, und wer weiss, wie lang es noch liegen geblieben wäre, hätte es mein zufällig zu Boden blickendes Auge nicht entdeckt. Wie ein stilles Mitleid mit armseligen Menschenschicksalen, die in ein ähnliches Sterben an unbeachtetem Wegrande münden, überkommt es einen, wenn man nach den Herbstfeiertagen auf seinem Synagogenplatz so ein verschollenes Bachweidenblättchen entdeckt. Vielleicht gehörte es zu den Weiden, die sich während des Festes zu den drei andern Pflanzenarten des Feststrausses gesellen dürfen, vielleicht aber auch zu jenem besonderen Weidenbündel, mit welchem übereifrige Arowausklopfer so heftig auf den Pult zu schlagen pflegen, dass einem Hören und Sehen vergehen. In letzterem Falle kann man ohne weiteres annehmen, dass so ein liegen gebliebenes Bachweidenblättchen sich unter der Masse der abgefallenen Blättchen verlor und den Augen der Aufräumungsarbeiterinnen leicht entgehen konnte. Aehnliches soll ja auch hie und da auf dichtbesäten Leichenfeldern sich ereignen, wie überhaupt — was ja schon angedeutet wurde — so ein Bachweidenblättchenschicksal gewissen Menschenschicksalen auffallend ähnlich ist.

Es giebt Menschen, die nur erster Klasse fahren, andere sind weniger vornehm und fahren zweiter Klasse, an-

dere wieder sind gar nicht vornehm und begnügen sich mit der dritten Klasse, während die ganz gewöhnlichen Menschen oft mit einem Stehplatz in der vierten Klasse vorlieb nehmen müssen. Das sind die plebejischen Bachweidenmenschen, die vom Schicksal so rücksichtslos zerzausst zu werden pflegen, wie jene armen Arowaus am Hoschanorabbo, an welchen Radaulustige, seitdem das Hamanklopfen am Purim infolge neuzeitlicher Ordnungsliebe über schüchterne Auftakte nicht mehr hinauskommt, umso gründlicher ihr Mütchen kühlen, während der Esrog, dieser dicke, verwöhnte, verweichlichte Esrog in einer silbernen Büchse ein bequemes Dasein führt und auch dann, wenn er beim Lulowschütteln mit den Andern von der zweiten, dritten und vierten Klasse zusammentrifft, nicht vergisst, was er an Distanzwahrung seinem Adel schuldig ist, indem er eine ganze Hand — wie der Reiche seine eigene Villa — für sich beansprucht, mögen sich die drei anderen in der zweiten Hand noch so dicht im engen Raum — wie die Armen in der Mietskaserne — zusammenpressen müssen.

Diese Unterschiede zwischen reichen und armen Menschen werden wohl niemals verschwinden, solange es auf der einen Seite Menschen geben wird, die vom Schicksal begünstigt und auf der anderen Seite Menschen, die vom Schicksal benachteiligt werden. Auch in der Pflanzenwelt sind diese Unterschiede da, nur hat man nie gehört, dass da auf dem Wege blutiger Gewalt natürliche Höhen zu senken und natürliche Tiefen zu heben versucht worden wären. Diese gleichmacherischen Bestrebungen sind eine Eigentümlichkeit der Menschen, die den Eingebungen ihrer sogenannten Vernunft sklavischer folgen, als den Lehren der Geschichte und Religion. Wie viele Illusionen blieben den Menschen erspart, wenn sie in ihren Anschauungen und Urteilen weniger auf die Vernunft und mehr auf geschichtliche und religiöse Lehren hören möchten! Da würden sie gar oft die Dinge ruhiger und klarer sehen, statt sich von allerhand Spiegelungen der Phantasie täuschen und narren zu lassen.

Sie würden vor allem dem Schicksal ruhig in die Augen sehen, statt sich in massloser Ueberschätzung ihrer Macht als die Herren und Gestalter ihres Schicksals zu fühlen. Ist der Mensch Herr über sein Geschick? Er war es nie und wird es niemals sein. Mit bestimmten Anlagen, Fähigkeiten, Neigungen, die er wohl ausbilden und regeln, doch niemals umstossen oder neu erzeugen kann, kommt er auf die Welt. Mit dem, was er in sich und um sich vorfindet, muss er sich durchs Leben schlagen. Wohl gelingt es ihm zuweilen, aus kleinem Grosses zu schaffen. Aber dieses Gelingen selbst ist kein Erwerb, sondern Geschenk. Es hätte ihm auch nicht zu gelingen brauchen, seine Versuche und Anstrengungen hätten auch fehlschlagen können, wenn er kein „Glück“ gehabt hätte. Der grösste Atheist scheut sich nicht von „Glück“ zu reden, obwohl dieser Begriff nicht eine Spur durchsichtiger ist, als der Begriff „Gott“, den er ablehnt.

Da ist nichts zu ändern: mit „Schicksal“ und „Glück“ müssen wir uns abfinden, weil das von Gott gewollte Naturtatsachen sind. Ist uns aber nichts in die Hand gegeben, um das Leben aus den ihm von Gott geschmiedeten Fesseln — wenn auch nicht zu befreien, das kann und wird uns nie gelingen — aber doch trotz dieser Einkerkerung in ewige Notwendigkeiten zu einem schönen, wirklich lebenswerten Leben erstehen zu lassen? „Zwei der vier Lulowpflanzen tragen Früchte, zwei sind unfruchtbar, die fruchtragenden sollen sich mit den unfruchtbaren, die unfruchtbaren mit den fruchtbaren verbinden, und die Pflicht wird nur erfüllt, wenn sie alle in einem Bunde sind: so kann auch Israel das göttliche Wohlgefallen nur in einem Bund vereinigt erstreben. Heisst es doch also: im Himmel baut Er seine Stufen, aber auf Erden hat Er seinen Bund gegründet“ (Menachoth 27a). Hier ist es ausgesprochen, was Menschen tun müssen, um die Erde zu einer erträglichen Wohnstätte für glückshungrige Menschen zu machen. Sie müssen verhindern, dass die natürliche Ungleichheit zwischen Reich und

Arm nicht noch durch menschliche Bosheit und menschlichen Unverstand künstlich gesteigert werde, und sie können es hindern, wenn sie sich zusammenschliessen, „wenn sie alle in einem Bunde sind“.

An diesem Sicheinsfühlen mit anderen Menschen fehlt es, daher auch im vierten Kriegsjahr die Erbitterung in weiten Kreisen so gross ist. Jeder denkt nur an sich, an seinen Vorteil und an die Möglichkeit der besten Art, wie er aus dieser Schreckenszeit heil und satt in die zukünftige Friedenszeit sich hinüberretten könne. Jeder möchte wie ein Esrog in einer silbernen Büchse seine Jahre verbringen, und so wenige giebts, ach so wenige, die einen Blick haben für die vielen, vielen Bachweidenblättchen, die welk und lebensmüd zu Boden fallen und unbeachtet liegen bleiben, bis sie von einem zufällig sie streifenden Auge wahrgenommen werden. Nur wer Geld und Glück hat zählt mit. Der Esrog wird bewundert und verhätschelt. Das Bachweidenblättchen fällt, noch ehe das Fest aus ist, zu Boden und stirbt. Und doch, und doch — im Himmel baut Er seine Stufen, aber auf Erden hat Er seinen Bund gegründet.



X.



Zum 11. Jahrbuch der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft.

Im diesjährigen Jahrbuch der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft setzt Herr Rabbiner Dr. Ehrentreu in München seine Aufsatz-Serie „Sprachliches und Sachliches aus dem Talmud“ fort und kommt dabei auch auf S. 237ff. auf eine Kritik zu sprechen, die wir im ersten Jahrgang unserer Zeitschrift an einer von seinen im vorigen Jahrbuch veröffentlichten talmudischen Untersuchungen geübt haben. Herr Dr. Ehrentreu sucht unsere Kritik zu entkräften; dieser Entkräftungsversuch ist aber selbst wieder so angreifbar, ja, er beweist selber so schlagend die Berechtigung unserer Kritik, dass wir nicht umhin können, die ganze Kontroverse hier wieder in aller gebotenen, weil zur Klarheit erforderlichen Ausführlichkeit aufzurollen und Herrn Dr. Ehrentreu, wie wir hoffen, endgültig zu beweisen, dass seine Auffassung der fraglichen Talmudstelle auf einem offensichtlichen Irrtum beruht.

I.

Der geehrte Herr Verfasser schreibt:

„In den „Jüdischen Monatsheften“ Jahrgang 1, Heft 3, S. 110, finde ich unter dem Titel „Kritische Streifzüge“ eine Besprechung meines Artikels im Jahrbuch X S. 215 ff., über die Talmudstelle Joma 86a. Der Verfasser R. B. bezeichnet meine Auffassung als „nicht stichhaltig“ und will die alte von Raschi gegebene Erklärung rechtfertigen. Das ist ein sehr löbliches und dankenswertes Bestreben, denn das טובה צפרנן של ראשונים kann niemand mehr anerkennen als ich.

Ohne dies wollte ich auf den Gegenstand noch einmal zurückkommen, weil ich den betreffenden Artikel noch vor der Drucklegung wesentlich umgearbeitet und erweitert hatte. Nur durch ein Versehen ist er in der ältern Fassung zum Abdruck gelangt. So bietet sich mir die erwünschte Gelegenheit, nebenbei auf die Einwände der „Kritischen Streifzüge“ erwiedern zu können.

An obiger Stelle sagt Rab: „Es wäre ein חלול השם, wenn ich beim Metzger Fleisch kaufen und nicht gleich bezahlen würde“. Raschi erblickt den חלול השם darin, dass der Metzger ihn in Verdacht haben werde, er wolle sich seiner Verpflichtung entziehen. Ich führte eine Raschistelle aus Chulin 44b an, auf Grund deren ich zu der Meinung kam, der חלול השם beziehe sich auf die Zuschauer, die glauben könnten, Rab werde von dem Metzger begünstigt.

Der Kritiker meint nun, die folgenden Worten des Abbaji: לא שנו אלא

באתרא דלא תבעי אבל באתרא דתבעי לא widersprechen meiner Auffassung und bekräftigen Raschis Erklärung; denn Abbaji sagt, der Verdacht kann nur dort Platz greifen, wo es üblich ist, sofort beim Einkauf Barzahlung zu leisten, nicht aber dort, wo der Metzger erst später kommt, um den Betrag der Fleischrechnung einzufordern. „Wäre es Rab“, so schreibt Herr R. B., „wie der Verfasser meint . . . . bei seiner sofortigen Bezahlung darum zu tun gewesen, den Verdacht zu vermeiden, als ob er für seine erleichternde Entscheidung von dem Metzger begünstigt würde, warum sollte dieser Verdacht באתרא דתבעי wegfallen? Der Verdacht freilich, von dem Raschi spricht, כשאני מאחר לפרוע הוא אומר שאני גזלן, bei säumiger Bezahlung für einen גזלן gehalten zu werden, fällt באתרא דתבעי naturgemäss fort“. Allein der Verdacht, von dem Chulin 44a die Rede ist . . . fällt nur dann fort, wenn die im Laden befindlichen Mitkäufer mit eigenen Augen wahrnehmen, dass der חכם für sein Fleisch denselben Preis bezahlt wie jeder andere. Um diesem Verdacht vorzubeugen, muss das Geld überall, einerlei ob באתרא דתבעי oder לא תבעי, sofort bezahlt werden“. So meint der Kritiker.

Ich bin darin ganz gegenteiliger Meinung. Gerade die Worte Abbajis sprechen für meine Auffassung. Rab sagt, es wäre ein חלול השם, wenn er Fleisch vom Metzger nehmen und nicht gleich — לאלתר — bezahlen würde. Was heisst לאלתר? Jeder, der Raschis Erklärung zustimmt, muss doch annehmen, dass dieses לאלתר sich nur auf den Moment der ortsüblichen Bezahlungsweise bezieht. Ist die sofortige Bezahlung beim Fleischeinkauf üblich, so ist unter לאלתר dieser Moment zu verstehen; zahlt man dagegen gewöhnlich bei Vorlage der Fleischrechnung, dann ist mit לאלתר eben dieser Zeitpunkt gemeint; denn derselbe Verdacht, der באתרא דלא תבעי am Sonntag beim Fleischeinkauf besteht, der entsteht doch באתרא דתבעי am Montag, wenn die Fleischrechnung vorgelegt wird. Wie kann also Abbaji da einen Unterschied machen und sagen, dass באתרא דתבעי kein Verdacht angeht?

Meint er wieder, dass באתרא דתבעי nur beim Fleischeinkauf kein Verdacht entstehen kann, wohl aber bei Vorlage der Rechnung, dann hätte er sich einerseits sehr ungenau ausgedrückt, denn עיקר חסר, die Hauptsache, dass auch באתרא דתבעי bei Vorlage der Rechnung Verdacht entstehen kann, fehlt in seinen Worten, anderseits ist das, was er sagt — das באתרא דתבעי beim Fleischeinkauf kein Verdacht angeht — etwas so Selbstverständliches, dass es gar nicht gesagt zu werden braucht. Wie soll jemand auf den Gedanken kommen, dass Rab verpflichtet sein soll, באתרא דתבעי, wo jedermann erst nach Vorlage der Rechnung seine Schuld begleicht, im Gegensatz zur ortsüblichen Einrichtung, sogleich Bezahlung zu leisten? Wie soll da der Metzger auf den Gedanken kommen, den Rab zu verdächtigen, dass er sich seiner Verpflichtung entziehen will, weil er nicht gleich beim Einkauf Bezahlung leistet, wenn es so ortsüblich ist und seine anderen Kunden es ebenso halten? Das ist doch unbegreiflich.

Nach meiner Auffassung, wie ich sie im Jahrbuch a. a. O. dargelegt

habe — ich werde weiterhin nachweisen, dass die frühesten Rischonim höchswahrscheinlich dieser Meinung waren — ist die Unterscheidung, die Abbaji macht, klar und einleuchtend. Nur באתרא דלא תבעי, wo gleich beim Einkauf bezahlt wird, merken die Mitkäufer, dass Rab von der ortsüblichen Bezahlungsweise abweicht, und es könnte bei ihnen der Verdacht entstehen, dass er in unzulässiger Weise vom Metzger begünstigt wird. Dagegen באתרא דתבעי, wo die Bezahlung erst nachträglich und nicht coram publico erfolgt, da kann ein חלול ה׳ nicht entstehen, selbst wenn Rab die ihm vorgelegte Rechnung nicht sogleich honoriert, weil dies ein Internum zwischen dem Metzger und seinem Kunden bleibt und nicht in die Oeffentlichkeit dringt.

Der Kritiker meint, nach meiner Auffassung bleibe auch da der Verdacht bestehen, Die Leute werden immerhin sagen, Rab wird von dem Metzger begünstigt. „Um diesem Verdacht vorzubeugen, muss das Geld überall . . . sofort bezahlt werden“ s. o.

Dieser Einwand ist ganz und gar unberechtigt, und es wundert mich nur, dass mein Herr Kritiker das nicht eingesehen hat. Der Ausspruch Abbajis richtet sich, von meinem Standpunkt aus, gerade gegen ihn, um seine Meinung auszuschliessen. Du sollst nicht meinen, sagt Abbaji, dass die sofortige Bezahlung unter allen Umständen notwendig sei. Nein, nur wenn der חכם im Gegensatz zum ortsüblichen Brauch nicht sofort den Kaufpreis erlegt, dann würde er durch diese Abweichung von der lokalen Norm dem Verdacht Nahrung geben; und das muss er vermeiden. Wenn er aber באתרא דתבעי wohnt, wo alle anderen erst nachträglich bezahlen, dann liegt kein Anlass zum Verdacht vor, wenn er es ebenfalls so macht. Das ist doch so klar und einfach, dass es im Ernste nicht bestritten werden kann.

Dabei will ich noch auf einen anderen Umstand aufmerksam machen. Abbaji beginnt seinen Satz mit den Worten לא שנו „Das ist nicht gelernt worden“. Dieser Ausdruck wird nur in Bezug auf eine ברייתא oder einen bestimmt formulierten דין gebraucht. Hier aber steht dergleichen nicht. Rab hat nur gesagt: „Wenn ich das und das tun würde, so usw.“ Darauf passt kein לא שנו, höchstens והני מילי. In der Tat lesen auch so einige Handschriften bei Rabbinowicz. Meine Erklärung kann auch bei והני מילי bestehen, aber sie rechtfertigt auch und begründet unsere Leseart. Rabs Worte sind im Hinblick auf die ברייתא in Chulin 44 b: אבל אמרו חכמים הרחק מן הכיעור gesprochen. Darauf passen dann die Worte Abbajis: „לא שנו diese Worte der ברייתא sind nur gesprochen באתרא דלא תבעי“.

Zunächst und vor allem: Was berechtigt den Verfasser, die Einschränkung Abbajis schon in Raw hineinzulernen? Warum soll Raw, wenn er לאלתר sagt, hierbei an den „Moment der ortsüblichen Bezahlungsweise“ gedacht haben? Die Unterscheidung zwischen באתרא דתבעי und באתרא דלא תבעי ist ja das Neue, womit Abbaji den Ausspruch Raws berichtigt oder ergänzt. Nichts berechtigt aber

den Verfasser, das Wort לאלתר im Munde Raws anders als in seinem gewöhnlichen Sinne, als „sofort“, d. h. unmittelbar nach dem Fleischeinkauf, zu verstehen, statt durch Verquickung der beiden Aussprüche von Raw und Abbaji eine Schwierigkeit zu konstruieren, für die der Gemaratext auch nicht die kleinste Handhabe bietet. Jedoch abgesehen von dieser ganz willkürlichen und unbegreiflichen Interpretationsverschiebung fällt ja Herr Dr. Ehrentreu bei seiner Erklärung des Ausspruches von Abbaji mit einem Male ganz aus der Rolle. Worauf läutt denn die Erklärung, die der Verf. im Gegensatz zu Raschi bietet, im wesentlichen hinaus? Auf eine Uebertragung des Verdachtes, von dem Chulin 44b die Rede ist, auf Joma 86a. Die Talmudstelle in Chulin handelt von dem Verdacht, dass ein חכם für eine erleichternde Entscheidung vom Metzger mit Preisermässigung belohnt wird. Wir sind nun der Meinung, dass dieser Verdacht auf Joma 86a nicht übertragen werden kann, weil dann die Unterscheidung zwischen באתרא דתבעי und לא תבעי nicht angängig ist, denn um diesem Verdacht vorzubeugen, muss das Geld überall sofort bezahlt werden. Nun kommt Herr Dr. Ehrentreu und will nachträglich erklären, warum nach seiner Auffassung unserer Talmudstelle Joma 86a die Unterscheidung des Abbaji „klar und einleuchtend“ ist: Nur באתרא דלא תבעי, wo gleich beim Einkauf bezahlt wird, merken die Mitkäufer, dass Raw von der ortsüblichen Bezahlungsweise abweicht, dagegen באתרא דתבעי, wo die Bezahlung erst nachträglich und nich coram publico erfolgt, da könne ein Verdacht nicht entstehen, selbst wenn Raw die ihm vorgelegte Rechnung nicht sogleich honoriert, weil dies ein Internum zwischen dem Metzger und seinem Kunden bleibe und nicht in die Öffentlichkeit dringe. — Ja, hat denn der geehrte Herr Verfasser urplötzlich vergessen, dass es sich in Chulin nicht um den Verdacht einer Abweichung von der ortsüblichen Bezahlungsweise, sondern lediglich um den einer Gewährung von Preisermässigung handelt? Und merkt denn der Herr Verfasser nicht, dass er mit dieser uns ganz unverständlichen Ignorirung des Kernpunktes seiner Hypothese den — Verdacht erweckt, dass er selbst einen Ausgleich der Uebertragung des Verdachtes von Chulin auf Joma mit dem Ausspruch

des Abbaji für unmöglich einsieht und wenn er uns jetzt mit einem Male mit einem neuen Verdacht der Abweichung von der ortsüblichen Bezahlungsweise kommt, dieses Novum, statt unseren Einwand zu entkräften, das Verständnisnur noch weiter kompliziert?

Nicht die Bezahlungsweise, sondern die Möglichkeit einer Preisermässigung nährt nach Chulin 44b den Verdacht einer ungesetzlich erleichternden Entscheidung. Wie nun die Möglichkeit dieses Verdachtes mit dem Ausspruch des Abbaji vereinbart werden kann, darüber ist uns Herr Dr. Ehrentreu eine Erklärung nach wie vor schuldig geblieben. „Das ist doch so klar und einfach, dass es im Ernste nicht bestritten werden kann."

Die urplötzliche Ignorierung von Chulin 44b ist umso unbegreiflicher, als Herr Dr. Ehrentreu in seiner nachträglichen Rechtfertigung seines von Raschi abweichenden Standpunktes ein neues — allerdings unseres Erachtens durchaus unzulängliches — Beweismoment entdeckt zu haben glaubt. Aus den Worten לא שנו, mit welchen Abbaji seinen Satz beginnt, will nämlich der Verf. schliessen, dass Rabs Worte im Hinblick auf die ברייתא in Chulin 44b gesprochen seien, weil der Ausdruck לא שנו nur in Bezug auf eine ברייתא oder einen bestimmt formulierten דין gebraucht werde — „hier in Joma stehe aber dergleichen nicht".

So? Herr Dr. Ehrentreu hat es offenbar verabsäumt, den Ausspruch Raws im Zusammenhang mit dem Vorhergehenden zu lesen, denn sonst wäre es ihm sicherlich nicht entgangen, dass auch in Joma „dergleichen steht". Wenn die Gemara fragt היכי דמי חילול השם und Rab darauf antwortet כגון אנא וכו׳, so ist diese Frage und Antwort in engstem Zusammenhang mit einer vorhergehenden ברייתא zu verstehen, die also lautet; שאל ר׳ מתיא בן חרש את ר׳ אלעזר בן עזריה ברומי שמעת ארבע׳ חלוקי כפרה וכו׳ אבל מי שיש חילול השם בידו אין לו כח בתשובה לתלות וכו׳. Auf diesen ברייתא-Satz אבל מי שיש חילול השם בידו וכו׳ bezieht sich nun die Frage des Talmuds הכי דמי חילול השם und die Antwort Raws כגון אנא וכו׳ und wenn nun Abbaji mit den Worten לא שנו וכו׳ sich eine Einschränkung erlaubt, so ist gar kein Grund vorhanden, in die Ferne zu schweifen, wo das Gute so nahe ist, die Worte לא שנו וכו׳ im Hinblick auf eine ברייתא in Chulin gesprochen zu denken, wo sie

doch viel einfacher und ungezwungener auf eine ברייתא an Ort und Stelle sich beziehen.

II.

Hören wir den Herrn Verfasser weiter:

„Nun kommt aber der Kritiker mit einem anderen Einwand. Das, was ich angebe, dass ein חכם von einem Stück, das durch seine Entscheidung כשר wurde, kein Fleisch kaufen soll, das sei kein besonderes זהירות, das sei ein einfacher דין, dazu braucht man nicht Rab zu sein, um sich davon fern zu halten, denn es steht dort in Chulin 44b הרחק מן הכיעור כו׳. Mit diesem Einwand geht es mir eigenartig; er kommt mir so gelegen, wie nur möglich. Jeder, der meinen Aufsatz gelesen hat, musste sich doch sagen, durch die Erklärung, dass Rab nur dann seine Vorsicht der sofortigen Bezahlung gebraucht hat, wenn er das betreffende Stück Vieh für כשר erklärt hatte, habe ich mir die Sache erschwert; denn von diesem Vorbehalt steht nichts in den Worten Rabs. Ich hätte doch einfacher sagen können, dass Rab bei jedem Einkauf von Fleisch so rigoros verfahren ist, auch wenn er nicht darüber „gepasskent" hatte. Das ist ganz richtig; aber ich hatte im Moment des Niederschreibens Bedenken zu sagen, dass auch in einem solchen Fall חלול ה׳ angehen soll, weil die ברייתא Chulin 44b nur von דן את הדין spricht. Dieses Bedenken habe ich in der vorhin erwähnten Neubearbeitung fallen gelassen.

Nun kommt mein Kritiker und ruft aus: „Und eines solchen Mindestmasses an Hut vor חלול ה׳ hätte sich רב als eines Beispieles von besonderer Achtsamkeit rühmen sollen?" Für רב verlangt er „sublimere חשד-Möglichkeiten". Umso besser, sage ich. Ich habe ja nur behaupten wollen, dass in solchen Fällen der Tatbestand des חלול ה׳ gegeben wäre. Um aber jeder Missdeutung aus dem Wege zu gehen, — da die Leute doch nicht wissen konnten, ob Rab in die Lage gekommen war, über das betreffende Stück eine Entscheidung zu fällen oder nicht — hat er als מרא דאתרא, dessen Entscheidung vorkommendenfalls angerufen wird, sich überhaupt zur Regel gemacht, ein für allemal beim Fleischeinkauf Barzahlung zu leisten. Damit er weit mehr getan als, was in Chulin 44 b gefordert wird, und er hat dadurch eine „sublimere Auffassung" über חלול ה׳ bekundet.

Eine Stütze für meine Auffassung, dass der Verdacht von Seiten anderer Leute und nicht von Seiten des Metzgers zu befürchten sei, fand ich nachträglich im Kommentar des ר׳ חננאל in der Wilnaer Talmudausgabe. Er schreibt zu unserer Stelle: דאתי למימר אנא חזיתיה לרב דשקיל בשרא בלא דמי „Die Leute werden sagen: ich sah, wie Rab Fleisch ohne Bezahlung genommen hat". Auch in den הלכות הרי״ף גיאת ed. Bamberger S. מ״ן lautet die Erklärung ähnlich. Mit Raschis Erklärung lassen sich diese Worte nicht in Einklang bringen. Zu der von mir vorgeschlagenen passen sie ganz gut."

Der geehrte Herr Verfasser gehört zu den bedeutendsten Talmudkennern des deutschen Judentums, daher müssen wir ihn

schon vorher um Verzeihung bitten, wenn wir behaupten, dass uns selten ein solches Beispiel von unentwegter Versteifung in einen falschen Gedankengang vorkam, wie es uns diese ganze Auseinandersetzung bietet. Es ist doch ganz offensichtlich, und Herr Dr. Ehrentreu giebt doch selbst diese Prämisse in vorstehender Darlegung zu, dass Raw, der ganz allgemein von seinem Verhalten beim Fleischeinkauf spricht, hierbei nicht blos an Fälle, die ihm zur Entscheidung vorlagen, dachte, sondern bei jedem Fleischeinkauf sich vor חלול השם hütete. Die Frage ist nun, was für eine Art von חלול השם Raw hierbei im Auge hatte. Herr Dr. Ehrentreu verweist im Gegensatz zu Raschi auf Chulin 44b. Herr Dr. Ehrentreu pflichtet uns, wenn auch nicht ausdrüklich, bei, dass zwischen dem זהירות in Chulin und der Hut vor חלול השם in Joma ein Unterschied besteht, kann sich aber nicht dazu verstehen, Raschis Auffassung als die auf Grund dieses Unterschieds einzig mögliche zu acceptieren, sondern es muss, koste es, was es wolle, der Gedankengang in Chulin auch in die Stelle in Joma hineingedeutet werden.

Und was ist nun das Resultat? Worin besteht die „sublimere Auffassung" von חלול השם, die Raw bei jedem Fleischeinkauf bekundet haben soll? Er hat sich als מרא דאתרא zur Regel gemacht, ein für allemal beim Fleischeinkauf — Barzahlung zu leisten! Ja, wie oft sollen wir denn den Herrn Verfasser erinnern, dass es sich in Chulin um den Verdacht der Preisermässigung handelt! Dieser Verdacht wird aber nur beseitigt, wenn die Mitkäufer merken, dass der חכם den regulären Preis bezahlt. Es erhebt sich darum von selbst wieder unser früherer Einwand, dass mit einer solchen Auffassung des Ausspruches Raws Abbajis Einschränkung sich unmöglich verträgt, weil nicht einzusehen ist, warum Raw באתרא דתבעי die Hut vor חלול השם für überflüssig halten soll. Betrachten wir aber selbst den Ausspruch Raws ausser Zusammenhang mit dem Satz Abbajis, so ist durchaus nicht einzusehen, warum Raw sich als מרא דאתרא eine Erschwerung auferlegt haben soll, die in Chulin 44b nicht die mindeste Begründung hat. Uns will bedünken, als ob Herr Dr. Ehrentreu nicht recht verstanden hat, was wir mit dem Ausdruck „sublimere חשד-Möglich-

keiten", sagen wollten. Raw will die Frage des Talmuds, was unter חלול השם zu verstehen sei, beantworten. Raw verweist nun auf eine „sublimere חשד-Möglichkeit", vor der sich wohl ein חכם, nicht aber gewöhnliche Menschen in acht nehmen müssen. Es giebt Situationen im Leben, die wohl einen חכם, nicht aber gewöhnliche Menschen in ein verdächtiges Licht setzen. Und zwar wird in solchen Situationen der חכם leichter in den Verdacht einer unedlen Handlung kommen, weil er eben als חכם einer schärferen Kritik als gewöhnliche Menschen ausgesetzt ist. Raw kann darum in Joma unmöglich an eine Art des Verdachtes gedacht haben, vor dem sich in analogen Fällen auch gewöhnliche Menschen zu hüten haben. Wenn der מרא דאתרא bei seinem Fleischeinkauf sich vor dem חשד einer ungesetzlich erleichternden Entscheidung hütet und wenn er hierbei selbst so weit geht, dass er immer auch in solchen Fällen, die seiner Entscheidung nicht vorlagen, sein Verhalten so einrichtet, das kein Verdacht aufkommt, so geht er hierbei nur einem חשד aus dem Wege, der in analogen Fällen auch gewöhnliche Menschen, die nicht „paskenen", bedrohen könnte. Warum verschweigt denn Herr Dr. Ehrentreu die wichtige Stelle in Chulin, die wir seinerzeit in unserem Artikel wörtlich citiert haben: ותיפוק ליה משום חשדא דתניא דן את הדין וכו' וכן העדים שהעידו כולן רשאין ליקח אבל אמרו חכמים הרחק מן הכיעור ומן הדומה לו וכו' כי הא דרבא שרא טרפתא וכו'. Es ist also hier, wie wir damals ausführten, keineswegs von den besonderen, sublimeren חשד-Möglichkeiten die Rede, die nur bei grossen, hervorragenden Männern zu חלול השם führen können, sondern von solchen Möglichkeiten der Verdächtigung, denen Jedermann, וכן העדים שהעידו כולן, ohne Unterschied des Standes und Ranges in gleichem Masse ausgesetzt sind. Wenn demnach Raw in Joma der sofortigen Bezahlung des Metzgers als einer besonderen Hut vor חלול השם sich rühmt, so kann er dabei unmöglich an die Vermeidung eines simplen חשד gedacht haben, wie einem solchen Jedermann ausgesetzt ist, vielmehr muss und kann sein Ausspruch nur so verstanden werden, wie ihn Raschi erklärt. Kann sich Herr Dr. Ehrentreu nicht einen analogen Fall denken, wo Jemand, der nicht „paskent", der kein חכם ist, einer חשד-Möglichkeit mit derselben ängstlichen Gewissen-

haftigkeit ausweichen müsste, die — nach des Verfassers Meinung — Raw in Joma betätigt haben soll? Der חשד, der den מרא דאתרא in Chulin bedroht, kann in ähnlicher Weise jeden andern auch bedrohen. וכן העדים שהעידו, wenn irgend ein Zeuge über irgend einen Gegenstand ein Zeugnis ablegt, so warnen ihn die Weisen, diesen Gegenstand in seinen Besitz zu bringen, weil böse Menschen sein Zeugnis auf persönliche Interessirtheit am Gegenstand der Aussage zurückführen könnten. Wir müssen also in Chulin an eine Art des Verdachtes denken, die vollkommen absieht von der Persönlichkeit des dem Verdachte Ausgesetzten, die Jedermann, er mag ein חכם oder ein gewöhnlicher Mensch sein, bedrohen kann. Natürlich wird sich ein מרא דאתרא vor dem חשד der Interessirtheit vor allem auf dem Gebiete der הוראה hüten müssen, und wenn er dabei noch so weit geht und noch so sehr מחמיר ist, so handelt es sich hierbei nicht um diejenige Hut vor חלול השם, die Raw im Auge hat, denn der Verdacht der persönlichen Interessirtheit ist etwas, was dem מרא דאתרא nicht als חכם anhaftet, wovor er sich selbst dann zu hüten hätte, wenn es möglich wäre, dass Jemand מרא דאתרא sein kann, ohne zugleich ein חכם zu sein. Raw denkt an חשד-Möglichkeiten, die sich — הכל לפי גדלו של חכם, wie der Rambam sagt — je nach der Grösse des betreffenden חכם verschieden abstufen, die den חכם allein und nur ihn bedrohen können. Der חשד, von dem in Chulin die Rede ist, muss darum in Joma vollkommen ausscheiden, weil die Art des in Chulin behandelten Verdachtes von der persönlichen Qualität der grösseren oder kleineren Grösse absieht und ganz objektiv die Handlungsweise des Menschen daraufhin besieht, ob sie zum חשד Anlass giebt oder nicht. Es bleibt in der Tat nichts anders übrig, als Raschis Erklärung zu acceptieren, auf die wir noch im weiteren Verlauf dieser Auseinandersetzung zurückkommen werden.

Unhaltbar scheint uns auch eine Nebenbemerkung zu sein, die sich in einer Fussnote des Artikels des Herrn Dr. Ehrentreu findet: „Nebenbei will ich meinem Gegner folgendes entgegenhalten: Dass dieses הרחק מן הכיעור kein einfacher דין sei, ergiebt sich schon daraus, dass die פוסקים diesen דין gar nicht erwähnen, was schon R. Jesaia Berlin im אומר השכחה 93 befremdlich findet.

Diese Nichterwähnung scheint darauf hinzuweisen, dass es kein דין, sondern nur משנת חסידים sei. Es heisst doch dort ausdrücklich כולן רשאין ליקח „Sie alle sind berechtigt, davon zu kaufen". Wenn nun Rab von dieser Berechtigung keinen Gebrauch machte und sich die משנת חסידים zu Norm nahm, so ist das immerhin etwas . . . ."

So befremdlich es ist, dass die פוסקים die Forderung הרחק מן הכיעור nicht erwähnen, obwohl sich dieser Satz mehr als einmal im Talmud vorfindet, so אבות דר' נתן 2, 2, דרך ארץ זוטא 1 und 2, so ist es doch unseres Erachtens ein voreiliger Schluss, aus dieser Nichterwähnung zu folgern, dass diese Forderung kein דין, sondern nur משנת חסידים sei. Es wäre das nicht der einzige Fall, dass etwas als דין gälte, obwohl es im Schulchan Aruch nicht erwähnt wird. Das Verbot, einen Fruchtbaum umzuhauen, wird nicht vom מחבר und nicht vom רמ"א, sondern vom ט"ז erwähnt. Das ist auch befremdlich, und doch werden wir uns hüten müssen, auf Grund dieser formalen Seltsamkeit den דין-Charakter jenes Verbotes zu bezweifeln. Ganz unhaltbar is es aber nun, wenn Herr Dr. Ehrentreu aus den Worten כולן רשאין ליקח den Schluss zieht, dass wir es bei der Forderung הרחק מן הכיעור nicht mit einer allgemeingültigen Norm, sondern nur mit einer משנת חסידים zu tun haben. Hier hat den Verfasser — mit Verlaub — die ruhige Überlegung gänzlich im Stich gelassen. כולן רשאין ליקח heisst doch nichts anders als: Gesetzlich kann 's nicht als גזילה bezeichnet werden, wenn Jemand unter Nichtachtung des הרחק מן הכיעור einen Gegenstand erwirbt, über den er gepaskent oder ein Zeugnis abgelegt hat. Jedoch vom Standpunkt der jüdischen Ethik, in deren Erdreich die Forderung הרחק מן הכיעור wurzelt, ist es ein sittliches Gebot, auch den Schein einer unedlen Handlung zu vermeiden. Dieses sittliche Gebot der jüdischen Ethik, dessen Befolgung wohl nicht polizeilich erzwungen werden kann, jedoch dem moralischen Bewusstsein und Willen überantwortet ward, wendet sich nicht an einzelne, erlesene, ethisch hochstehende Personen, sondern an jeden Einzelnen in Israel, וכן העדים שהעידו, das in seiner Gesamtheit zur sorgsamen Hut vor dem Bösen und vor allem, was dazu führen kann, aufgerufen wird. Sehr instruktiv ist hier ein Studium der

bereits citierten Stelle in אבות דר' נתן: נאמר כאן לא תקרבו ונאמר להלן לא תקרב לדבר המביא לידי עבירה לא תקרב הרחק מן הכיעור ומן הדומה לכיעור וכו'. Sind etwa nach Herrn Dr. Ehrentreu die göttlichen Verbote איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו und ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב nicht als דין, sondern nur als משנת חסידים gedacht?

Was nun die vermeintliche Stütze betrifft, die der Verfasser im Kommentar des ר' חננאל gefunden zu haben glaubt, so konnten wir trotz eifrigen Bemühens mit dem besten Willen nicht finden, dass ר' חננאל — was doch die Hauptsache wäre — zum Kern der Erklärung des Herrn Dr. Ehrentreu sich bekennt. Nicht darin liegt der Gegensatz des Verfassers zu Raschi, dass nach ersterem der Verdacht auf Seiten anderer Leute, nach Raschi von Seiten des Metzgers zu befürchten ist, sondern im Gegenstand des Verdachtes weicht der Verf. von Raschi ab. Herr Dr. Ehrentreu überträgt den Verdacht der Preisermässigung von Chulin auf Joma, während Raschi von einer Art des Verdachtes spricht, die nur beim חכם angeht. Hierin stimmt ר' חננאל mit Raschi völlig überein. Auch nach ר' חננאל geht der Verdacht auf גזילה. Wenn ר' חננאל zum Träger des Verdachtes nicht wie Raschi den Metzger, sondern das Publikum macht, so ist das ein ganz nebensächlicher Unterschied, der neben der Tatsache, dass ר' חננאל im Gegenstand des Verdachtes — und darauf kommt es in der Hauptsache an — mit Raschi völlig eines Sinnes ist, überhaupt nicht ins Gewicht fällt.

Nebenbei wollen wir noch auf einen wichtigen Punkt hinweisen, der für den Unterschied zwischen dem Verdacht in Chulin und dem in Joma sehr belangreich scheint. Zu dem Worte חלול השם in der ברייתא, auf das sich, wie wir oben bemerkten, die Frage des Talmuds היכי דמי חלול השם bezieht, bemerkt Raschi: חוטא ומחטיא אחרים. Auch hierin scheint uns ein wesentlicher Unterschied zwischen dem חשד in Chulin und dem חלול השם in Joma zu liegen. Wo ein חשד zu befürchten ist, da hat man blos an seine eigene Reinheit zu denken. Bei חלול השם kommt auch die Wirkung auf Andere in Frage, und je grösser der חכם ist, desto ängstlicher muss er die Wirkung seiner Handlungsweise auf Andere berechnen.

III.

Herr Dr. Ehrentreu schreibt:

„Mit der Auffassung von Raschis Erklärung seitens des Herrn Kritikers bin ich ebenfalls nicht ganz einverstanden. Er schreibt: „Was sagt Raschi? כשאני מאחר לפרוע הוא אומר שאני גזלן ולמד ממני להיות מזלזל בגזל. „Wenn ich säumig bin in der Bezahlung, so wird er sagen, dass ich ein Räuber sei, und er wird mich zum Vorbild nehmen, um gleichfalls in leichtfertiger Weise Unredlichkeit zu üben". Damit rückt Rabs Ausspruch ins rechte Licht. Wenn ein gewöhnlicher Mensch מאחר לפרוע ist, dann wird er vom Metzger nicht gleich für einen גזלן erklärt werden. Da wird der Metzger sagen, es hat noch Zeit, wenn der Käufer einige Stunden später oder am foldenden Tage Barzahlung leistet, warum muss er den Preis für seinen Einkauf לאלתר sofort erlegen? Und selbst wenn der Metzger über die säumige Zahlung gewöhnlicher Schuldner den Kopf schüttelt, so wird er deshalb aus ihrer säumigen Zahlung noch nicht die Berechtigung herleiten, מזלזל בגזל zu sein. U. s. w."

Der Kritiker hat sich hier nicht deutlich genug ausgedrückt. Er will doch sicherlich nicht sagen, dass der Metzger den Rab für einen leichtsinnigern Menschen ח"ו hielt als seine übrigen Kunden, dass er bei den andern, wenn sie nicht gleich zahlten, sich damit vertröstete, dass sie später zahlen werden, während er in dieser Hinsicht von Rab geringschätziger dachte; denn das wäre doch unlogisch in höchstem Grade. Warum soll ein Verfahren bei Rab eine גזלה sein und bei andern nicht? Er will offenbar sagen, das Verweigern der sofortigen Bezahlung ist an sich eine גזלה, bei Rab sowohl als auch bei andern, aber an gewöhnliche Menschen legt man keinen so strengen Massstab an und nimmt sie auch nicht zum Vorbild, während bei Rab beides berechtigt erscheint.

Demnach erklärt er die Worte Raschis: הוא אומר שאני גזלן ganz buchstäblich: Selbst wenn ich später meine Schuld begleiche, so wird er mich dennoch als גזלן bezeichnen; die Tatsache, dass ich nicht sofort Bezahlung geleistet habe, ist allein schon in seinen Augen eine גזלה.

Gegen diese Auffassung habe ich grosse Bedenken. Ich bezweifle sehr, ob man einen säumigen Zahler בלשון בני אדם einen גזלן nennt, wenn er die Zahlungsfrist nicht gar zu lange, weit über die zulässige Zeit hinausschiebt. Meiner Meinung nach hat Raschi den Verdacht oder חלול השם anders aufgefasst. Der Umstand, dass jemand nicht sogleich bezahlt, involviert noch nicht den Tatbestand einer גזלה. Da es jedoch באתרא דלא תבעי üblich war, sogleich zu bezahlen, so gilt derjenige, der es nicht tut, als ein unzuverlässiger Kunde. Der Metzger sagt sich, der Mann kauft Fleisch, ohne die nötigen Mittel zu besitzen; wer weiss, wann er seine Schuld wird begleichen können, bis dahin kann er daran vergessen haben, dann kann ich zusehen, wie ich zu meinem Gelde komme u. dgl. m. Das meint nun Raschi mit den Worten: כשאני מאחר לפרוע אומר שאני גזלן „Wenn ich meinen

Verpflichtungen nicht sogleich nachkomme, dann macht er sich Sorgen und denkt, ich sei ein גזלן, der keine Mittel hat, um zahlen zu können". Obgleich er nach ein oder zwei Tagen, wenn die Bezahlung erfolgt, die Grundlosigkeit seines Verdachtes einsehen wird, so wird doch der zeitweilige Verdacht seine schädliche Wirkung geltend machen, sodass auch er es mit seinen Verpflichtungen leicht nehmen wird.

Das scheint auch die Ansicht des Meïri gewesen zu sein, denn er schreibt zu unserer Stelle: כל ת"ח המביא עצמו לידי חשד כגון שלוקח בהקפה במקום שאין רגילין בה ועושה עצמו כשוכח כדי שלא יפרע. Diese letzteren Worte ועושה עצמו כשוכח können doch nicht in positivem Sinne aufgefasst werden, dass er sich wirklich „vergessen macht, weil er nicht zahlen will", denn das ist nicht nur beim ת"ח verwerflich; wer immer es tut, ist ein גזלן und wird רשע genannt. Die Worte sind vielmehr im Sinne des Metzgers gesprochen; dieser denkt, der Käufer macht sich vergessen und will gar nicht bezahlen.

Das war meines Erachtens die Ansicht Raschis. Der Ehrenschild des ת"ח soll so blank und rein sein, dass er, wenn auch nur vorübergehend, nicht durch den Schatten eines Verdachtes getrübt werden darf."

Viel Worte um nichts. Was hat der Verfasser gegen meine Auffassung einzuwenden? Er bezweifelt es sehr, ob man einen säumigen Zahler בלשון בני אדם einen גזלן nennt. Gewiss nicht. Hier aber ist doch von der besonders scharfen Kritik die Rede, der sich in seinem öffentlichen Verhalten ein Mann wie רב ausgesetzt fühlen muss. Der Verf. hätte blos die betr. Stelle in unserem Artikel ausführlicher citieren müssen, dann hätte er sich seine ganze Darlegung erspart. Je höher, so führten wir damals aus, die ethischen Anforderungen sind, denen ein Mann wie רב auf allen Gebieten des Lebens zu entsprechen hat, desto eher wird er auch dort in den Verdacht laxer Anschauungen geraten, wo gewöhnliche Menschen vor einem solchen Verdachte geschützt sind. Was im Verhalten gewöhnlicher Menschen eine harmlose Ungenauigkeit ist, das kann auf das Gemüt des Metzgers, wenn ein Mann wie רב sich diese Ungenauigkeit zu schulden kommen lässt, den Eindruck einer גזלה machen. Gewiss ist sich der Metzger bewusst, dass objektiv betrachtet auch bei einem Manne wie רב eine säumige Bezahlungsweise nicht als גזלה bezeichnet werden kann. רב hat aber befürchtet, dass der Metzger sein Verhalten nicht objektiv, sondern subjektiv bewerten werde, dass der Metzger ein Verhalten, welches er bei jedem andern für harmlos fände, bei einem Manne

wie רב — gleich הקב״ה, der bekanntlich mit seinen Frommen מדקדק ist כחוט השערה — zu einer grossen Sünde, zu einer גזלה aufbauschen und als willkommenen Anlass aufgreifen werde, um sich in seinen eigenen Geschäftsusancen das Verhalten eines „grossen Mannes" zum Vorbild zu nehmen: Wenn ein Mann wie רב in Geldsachen lässig ist, dann wird es doch Niemand einem Metzger verübeln, wenn auch er es nicht so genau nimmt und dergl. mehr. „Das ist doch so klar und einfach, dass es im Ernste nicht bestritten werden kann".

Wohl aber kann es bestritten werden, ob die Auffassung, die Herr Dr. Ehrentreu von Raschi hat, wirklich Raschis Meinung entspricht. Es scheint uns beinahe, als ob Herrn Dr. Ehrentreu hier ein Widerspruch mit seinen eigenen Ausführungen unterlaufen ist. Zu Beginn seiner Ausführungen sucht der Verf. unsere Auffassung Raschis, die ihm nicht deutlich genug formuliert erscheint, deutlicher darzustellen: „Der Kritiker hat sich hier nicht deutlich genug ausgedrückt. Er will doch sicherlich nicht sagen, dass der Metzger den Rab für einen leichtsinnigeren Menschen ח״ו hielt als seine übrigen Kunden, dass er bei den Anderen, wenn sie nicht gleich zahlten, sich damit vertröstete, dass sie später zahlen werden, während er in dieser Hinsicht von Rab geringschätziger dachte; denn das wäre doch unlogisch in höchstem Grade u. s. w." Was hier der Verfasser hypothetisch von unserer Auffassung sagt, das möchten wir affirmativ von der seinigen behaupten, dass sie nämlich unlogisch ist in höchstem Grade. Nach Herrn Dr. Ehrentreu denkt sich der Metzger im Sinne der Befürchtung Raws, „der Mann kauft Fleisch, ohne die nötigen Mittel zu besitzen". Es wird also hier nach des Verfassers Meinung nicht blos subjektiv eine sonst harmlose Ungenauigkeit zu einem Verbrechen aufgebauscht, sondern der Metzger meint wirklich, dass Raw ein unzuverlässiger Kunde ist und nur deshalb nicht sofort bezahlt, weil er nicht über die nötigen Mittel verfügt. Der Metzger denkt also objektiv geringschätziger von Raw als von jedem andern seiner Kunden. Denn während er sich bei jedem andern mit der Aussicht auf spätere Bezahlung vertrösten wird, erscheint ihm Raw als ein wirklicher גזלן, dessen unlautere Moral er sich in sei-

nem eigenen Verhalten zum Vorbild nehmen wird. Ist das nicht „unlogisch in höchstem Grade" ? „Warum soll ein Verfahren bei Rab eine גזלה sein und bei andern nicht?" Mit dem Ausspruche des Meïri hat unsere Kontroverse bezüglich der Auffassung Raschis nichts zu tun. Selbstredend muss ein ת"ח dort, wo es nicht üblich ist, auf Borg zu kaufen, in seinen Einkäufen mehr als ein gewöhnlicher Mensch den Ortsbrauch peinlichst beobachten. Diese Forderung hat aber mit Raschi nichts zu tun. Da gilt es zu verstehen, wann und warum der Metzger aus dem Verhalten eines Mannes wie רב für seine eigenen Usancen leichter allerhand unmoralische Schlüsse und Handhaben entnehmen wird, als aus dem eines gewöhnlichen Menschen, und da scheint uns nun allerdings die Auffassung, die ein objektiv harmloses Verhalten Raws subjektiv zu einem Verbrechen aufbauschen lässt, logischer und der Meinung Raschis entsprechender zu sein, als die Meinung des Herrn Verfassers, der einen Mann wie Raw in den Augen des Metzgers, wenn auch nur zeitweilig, zu einem wirklichen Verbrecher herabsinken lässt.

IV.

Hören wir den Verfasser weiter:

„Zu der im Vorigen besprochenen Stelle Joma 86a schreibt Rambam H. Jesode Thora 5, 11: „Es giebt noch andere Dinge, die den Tatbestand eines חלול ה' ausmachen, wenn sie von einem Manne גדול בתורה ומפורסם בחסידות ausgehen, Dinge, die nicht direkt sündhaft sind, aber von den Menschen bekrittelt werden." כגון שלקח ואינו נותן דמי המקח לאלתר והוא שיש לו, ונמצאו המוכרים תובעין והוא מקיפן- „Z. B. er macht Einkäufe und erlegt den Kaufpreis nicht sogleich; aber nur dann, wenn er Barmittel besitzt, sodass die Verkäufer Bezahlung verlangen und er ihnen schuldig bleibt."

Für Rambam besteht demnach diese Verpflichtung nicht blos beim Einkauf von Fleisch, sondern auch bei anderen Waren. In meinem Artikel Jahrbuch X habe ich bereits bemerkt, dass er unsere Stelle im Sinne Raschis aufgefasst und daher folgerichtig diese Verpflichtung verallgemeinert hat. Damit ist wohl Rambam gerechtertigt, aber er müsste sich doch selbst die Frage vorlegen, warum hat Rab nicht ebenfalls seinen Ausspruch allgemein gefasst, warum hebt er gerade den Einkauf von Fleisch hervor.

Ausserdem ist zu bemerken, dass Rambam die Worte: והיא שיש לו „nur wenn er Barmittel besitzt" hinzufügt, die im Texte der Gemara keine Unterlage und keine Stütze haben.

Folgende Erwägung dürfte uns darüber Klarheit verschaffen. Chulin 86a schliesst sich Rab der Meinung des R. Eleasar b. Asarjah an, dass der Fleisch-

genuss aufs Äusserste einzuschränken sei. Nur wer über reichere Mittel verfügt, soll Fleisch geniessen. R. Jochanan wendet dagegen ein, dass Rab zu der משפחת בריאים, zu dem Geschlechte der Kräftigen uud Gesunden gehörte; für das spätere, schwächere Geschlecht kann diese Einschränkung nicht mehr gefordert werden. Rab Nachman geht noch weiter und sagt: כגון אנו לווין ואוכלין „Solche Schwächlinge wie wir, sollen sogar auf Kredit nehmen", um sich gesund und kräftig zu erhalten. Nach Rab jedoch — dies ergibt sich offensichtlich aus dieser Stelle — war dies beim Bezug von Fleisch nicht gestattet, am allerwenigsten einem ת"ח. Wer keine Barmittel besitzt, soll kein Fleisch kaufen. Fleisch war nach seiner Meinung ein entbehrliches Genussmittel und kein notwendiges Nahrungsmittel, daher diese Einschränkung. Für andere Nahrungsmittel, die zu den notwendigen gehören, kann eine solche Forderung nicht geltend gemacht werden. Beim Einkauf von Brot kann mann selbst vom rigorosesten Standpunkt aus nicht verlangen, dass man auf Kredit nicht kaufen soll.

Es wäre sogar sündhat so zu tun, den im ähnlichen Falle, wenn einer auf Almosen angewiesen ist, heisst es: כל מי שצריך ליטול ואינו נוטל הרי זה שופך דמים (Peah 8, 9 jer.). Da gilt vielmehr das in anderem Zusammenhange gesprochene Wort: לוו עלי והאמינו בי ואני פורע „Leihet euch aus im Vertrauen auf mich, ich werde es bezahlen" (Bezah 15 b). Natürlich gilt das nur für den, der nicht in der Lage ist, sofort zu bezahlen und den Kredit in Anspruch nehmen muss. Wer die Mittel hat bar zu zahlen, der soll keine Schulden machen, gleichviel ob es sich um Einkauf von Genussmitteln oder Nahrungsmitteln handelt.

Deshalb hat Rab nur vom Fleischeinkauf gesprochen. Da konnte er seine Sentenz in absoluter Form aufstellen: אי שקילנא בישרא וכו' „wenn ich Fleisch kaufe und nicht sogleich bezahle"; denn da kann man talmudisch gesprochen, ממה נפשך sagen: Wer kein Geld hat, soll kein Fleisch kaufen, wer Geld hat, soll es bar bezahlen. Für andere, notwendige Bedürfnisse gilt diese Alternative nicht, da heisst es nur, wer in der günstige Lage ist, es zu tun, der soll bar bezahlen und keine Schulden machen.

Die Anschauung Rabs über Fleischnahrung hat jedoch bei den späteren Amoraïm keine Zustimmung gefunden. Sie sagten, für uns gehört auch das Fleisch zu den notwendigen Nahrungsmitteln. Die Unterscheidung, die Rab machen wollte, fällt also weg. Von seinem Ausspruch bleibt nur soviel übrig, dass ein ת"ח גדול ומפורסם niemals auf Borg Einkäufe machen soll, wenn er in der Lage ist, bar bezahlen zu können. Dadurch wird die Sentenz Rabs einerseits erweitert und auf alle Einkäufe ausgedehnt, andererseits wieder auf den Fall des Besitzes von Barmitteln eingeschränkt. Damit stimmen nun die Worte des Rambam überein. Er kodificiert von den Worten Rabs nur das, was von ihnen halachisch gültig ist: כגון שלקח ואינו נותן דמי המקח לאלתר והוא שיש לו."

Bevor wir auf den Versuch des Verfassers eingehen, die gegen den Rambam erhobenen Einwände zu beseitigen, wollen wir

feststellen, ob denn diese Einwände wirklich so schwer sind, dass sie eine so umständliche Klarstellung, wie sie der Verf. bietet, rechtfertigen. Der Verf. fragt, warum Raw nicht gleich dem Rambam seinen Ausspruch allgemein gefasst habe, warum er gerade den Einkauf von Fleisch hervorhebe. Dieser Frage fügt der Verf. in einer Fussnote folgende Bemerkung an: „Herr R. B. in den Monatsheften a. a. O. meint: „רב hat seinen Metzger gekannt usw. Er betrachtet die ganze Sentenz auf die Persönlichkeit des betreffenden Metzgers zugeschnitten, so dass „wenn ein anderer אדם גדול glaubt, diese Vorsicht seinem Schneider gegenüber walten lassen zu müssen, dann ist er natürlich ebenso dazu verpflichtet." Diese Auffassung ist ganz und gar unzulässig. Sie trägt in den Text etwas ganz Fremdes hinein. Ich lege wenig Wert auf den Einwand, dass es nach dieser Erklärung מטבחאי „von meinem Metzger heissen müsste; wohl aber sage ich mit aller Bestimmtheit, dass der RMBM dann noch weniger berechtigt gewesen wäre, die Sentenz des Rab zu verallgemeinern, wenn sie nur auf individuelle Fälle Geltung haben sollte".

So weit Herr Dr. Ehrentreu. Es ist sehr bedauerlich, dass der Verfasser unsere Darlegungen zum Rambam offenbar nur sehr ungenau gelesen und dementsprechend in seinem Aufsatz ganz ungenau wiedergibt. Wir haben in unserem Artikel genau dargelegt, warum der Rambam Rabs Vorsichtsmassregel für alle Fälle verallgemeinerte. Ausdrücklich heisst es doch daselbst: וכיוצא בדברים האלו הכל לפי גדלו של חכם צריך שידקדק על עצמו ויעשה לפנים משורת הדין. Mit anderen Worten: Dort, wo die sublimsten ethischen Anforderungen persönlicher Selbstzucht in Frage stehen, lassen sich keine festen, allgemeingiltigen Normen aufstellen. Hier hat immer in jedem Einzelfall die betreffende Persönlichkeit über ihr Verhalten zu entscheiden. Zu den an dieser Rambamstelle aufgezählten Fällen gehört auch der folgende: או שירבה בשחוק או באכילה ושתיה אצל עמי הארץ וביניהן ein durch Thoragelehrsamkeit und Frömmigkeit ausgezeichneter Mann muss in seinem gesellschaftlichen Verhalten, in der Unterhaltung, in Speise und Trank, die erforderliche Distanz zu wahren wissen, um keinen Anlass zu חילול השם zu geben. Wie gross die in jedem Einzelfall zu wahrende Dis-

tanz sein und wem gegenüber sie in dieser oder jener Grösse gewahrt werden soll, darüber lassen sich keine stabilen Vorschriften aufstellen, das zu bestimmen, muss in jedem Einzelfall der חכמה des betreffenden אדם גדול überlassen werden. Was aber für das Verhalten des אדם גדולan den Stätten des geselligen Lebens gilt, das gilt ebenso für sein Verhalten an den Stätten des geschäftlichen Lebens. Auch hier muss es in jedem Einzelfall ihm allein überlassen werden, wie er sein Verhalten zu regulieren habe. Wenn רב nun von sich selbst erzählt: כגון אנא אי שקילנא בישרא וכו ich pflege im Verkehr mit meinem Metzger niemals zu vergessen, mit wem ich es zu tun habe, so hat רב keineswegs mit diesem Ausspruch eine allgemein giltige, für jeden אדם גדול massgebende Forderung aussprechen wollen, vielmehr nur etwas rein persönliches, individuelles damit berichten wollen: ich pflege diese Vorsicht meinem Metzger gegenüber walten zu lassen, glaubt ein anderer אדם גדול diese Vorsicht seinem Schneider gegenüber walten lassen zu müssen, dann ist er natürlich ebenso dazu verpflichtet. Es ist daher ohne weiteres klar, dass Maimonides, dessen Aufgabe es ist, aus den Sätzen des Talmuds die allgemeinen halachischen Normen zu abstrahieren, das spezielle Beispiel von רב in die allgemeine Fassung umgiessen musste: כגון שלקח ואינו נותן דמי המקח לאלתר.

Nun kommt Herr Dr. Ehrentreu und meint, „dass der Rambam dann noch weniger berechtigt gewesen wäre, die Sentenz des Rab zu verallgemeinern, wenn sie nur auf individuelle Fälle Geltung haben sollte". Ja, sieht denn der Herr Verfasser nicht, dass zwischen Verallgemeinern und Verallgemeinern ein Unterschied ist? Es giebt zwei Möglichkeiten der Verallgemeinerung. Man kann eine Lebensregel, die jemand für sich selbst für einen bestimmten Fall aufgestellt hat, als eine im gleichen Fall für Jedermann bindende und verpflichtende erklären. Das ist die eine Möglichkeit. Die andere wird dann verwirklicht, wenn aus einer individuellen Lebensregel, die ursprünglich für einen besonderen Fall aufgestellt war, eine für alle bindende und verpflichtende Norm abgeleitet wird. Diese zweite Möglichkeit hat der Rambam realisirt, als er aus Rabs Ausspruch eine allgemeingültige Norm abstrahierte. Der

Rambam hat nirgendwo die Regel aufgestellt, dass jeder אדם גדול seinem Metzger gegenüber die von Raw geübte Vorsicht walten lassen müsse. Liegt der Fall so, dass die von Raw gehegte Befürchtung, die das Motiv seines vorsichtigen Verhaltens war, von einem andern אדם גדול seinem Metzger gegenüber nicht gehegt zu werden braucht, so handelt nach dem Rambam dieser andere אדם גדול ganz im Sinne Raws, wenn er die Vorsichtsmassregel Raws für überflüssig hält. Nicht das individuelle Verhalten Raws in dem Spezialfall des Metzgers hat der Rambam generalisiert, sondern den Grundgedanken der Sentenz Raws, der jedem אדם גדול als Richtschnur zu dienen hat, שידקדק על עצמו ויעשה לפי גדלו לפנים משורת הדין.

Auch der zweite Einwand des Verfassers, warum der Rambam die Worte והוא שיש לו hinzufügt, „die im Texte der Gemara kein Unterlage und keine Stütze haben", scheint uns einer umständlichen Klarstellung keineswegs bedürftig zu sein. Wir halten es nämlich nicht für ausgeschlossen, dass diese Worte im Zusammenhang mit den folgenden ונמצאו המוכרים תובעין והוא מקיפן zu verstehen sind. Nach dem כסף משנה z. St. lag dem Rambam im Gegensatz zu Raschi eine andere Lesart in der Gemara vor, nämlich: לא שנו אלא באתרא דתבעי אבל באתרא דלא תבעי לית לן בה. Vielleicht hat nun der Rambam durch die Worte והוא שיש לו וכו׳ andeuten wollen, dass zwischen beiden Lesarten ein halachischer Unterschied nicht besteht. Hat ein אדם גדול beim Einkauf Geld, dann ונמצאו המוכרים תובעין, dann ist der Anspruch des Verkäufers auf sofortige Bezahlung eine stillschweigende Folge der Tatsache, dass שיש לו, dann ist der Käufer zur sofortigen Bezahlung verpflichtet, auch wenn er hierzu nicht ausdrücklich aufgefordert wird. Beim אדם גדול ergiebt sich der Anspruch des Verkäufers auf sofortige Bezahlung aus der Tatsache, dass es dem אדם גדול möglich ist, sofort zu bezahlen: והוא שיש לו ונמצאו המוכרים תובעין.

Wie dem aber auch sei — unsere Erklärung will blos als unverbindliche Hypothese gelten — so scheint uns doch jedenfalls die umständliche Darlegung des Verfassers, der wir uns nun zuwenden, nichts weniger als richtig zu sein, ja, sie stellt eine so krasse Abweichung von der Wahrheit dar, dass, wäre uns Herr

Dr. Ehrentreu nicht als תלמיד חכם גדול bekannt, wir kein Bedenken trügen zu behaupten, dem Verf. sei hier ein geradezu schülerhafter שבוש unterlaufen. Der Verf. sucht die Tatsache, dass Rab nur vom Fleischeinkauf spricht, während der Rambam die Sentenz Rabs zu einer für alle Einkäufe giltigen Norm verallgemeinert, mit dem Hinweis auf die Stelle in Chulin 84a zu erklären, und er geht hierbei zunächst von der Voraussetzung aus, dass aus dieser Stelle sich „offensichtlich" im Urteil über das Mass der Zulässigkeit von Fleischgenuss ein Gegensatz zwischen Raw auf der einen, R. Jochanan und R. Nachman auf der anderen Seite sich ergiebt. Wir gestatten uns zunächst der Meinung zu sein, dass dies keineswegs so „offensichtlich" ist, wie der Verf. glaubt. Die drei Aussprüche von Rab, R. Jochanan und R. Nachman widerstreiten einander nicht, sie ergänzen einander und zwar wollen sie — wie sich das aus den Ausdrücken אנו und כגון אנו „offensichtlich" ergiebt — für den Fleischgenuss eine je nach der physischen Konstitution, dem Gesundheitszustand der betreffenden Generation sich verschieden abstufende Regel aufstellen, deren prinzipieller Grundgedanke, dass der Fleischgenuss aufs äusserste einzuschränken sei, von R. Jochanan und R. Nachman ebenso anerkannt wird wie von Raw. Allein, zugegeben, es besteht ein Gegensatz zwischen den drei Amoraim in Bezug auf den Fleischgenuss — was hat denn um des Himmels willen die Sentenz Raws in Joma 86 a mit dem Thema in Chulin 84a zu tun? Die Sentenz Raws in Joma will ein Beispiel aufstellen, wie ein Fall von חילול השם bei einem אדם גדול und nur bei einem solchen möglich ist. Gilt aber der Satz in Chulin אמר רב צריכין אנו להוש לדברי זקן nur für den אדם גדול? Gilt er nicht für alle Zeitgenossen Raws? Was berechtigt den Verfasser, die Stelle in Joma mit der in Chulin so gewaltsam zu verquicken, dass er nicht einmal davor zurückscheut, selbst den Rambam an dieser Verquickung partizipieren zu lassen und uns eine Erklärung des Rambams zu bieten, die, schlägt man im Rambam selber nach, wie ein Schlag ins Gesicht der Wahrheit wirkt? Deshalb soll der Rambam in H. Jesode Thora von Einkäufen im allgemeinen und nicht wie Raw vom Fleischeinkauf insbesondere reden, weil er von den Worten Raws nur das kodifiziert, „was

von ihnen halachisch gültig ist?“ Weil die Anschauung Raws über Fleischnahrung „bei den späteren Amoraim keine Zustimmung gefunden“? Wie nun, wenn wir den Nachweis erbringen, dass gerade das, was nach der Meinung des Verfassers an den Worten Raws halachisch nicht gültig ist, an einer anderen Stelle im Rambam als kodifizierte Halacha auftritt? Und dass daher dem Rambam in Jesode Thora unmöglich die Talmudstelle Chulin 84a vorschweben konnte?

Wir bitten den Herrn Verfasser, הלכות דיעות 5, 10 im Rambam aufzuschlagen und dort zu lesen:

צוו חכמים בדרך ארץ שלא יאכל אדם בשר אלא לתיאבון שנאמר כי תאוה נפשך לאכול בשר דיו לבריא לאכול בשר מערב שבת לערב שבת ואם היה עשיר כדי לאכול בשר בכל יום אוכל.

Und in כסף משנה zur Stelle:

פרק כסוי הדם (חולין פ"ד) ואמרינן התם דהני מילי למי שמזגו בריא וחזק אבל מי שאינו בן לוה ואוכל כפי הצריך להעמדת טבעו שלא יחלה.

Und im לחם משנה zur Stelle:

בפרק כסוי הדם (חולין דף פ"ד) אמרינן ואינך אימת מערב שבת לערב שבת ואמרו שם אמר ר' יוחנן אבא ממשפחת בריאים וכו' אבל אנו וכו' כגון אנו לווין וכו' ומפני כן כתב רבינו לבריא אע"פ שבזמן הזה אין אנו בריאים כדאמרינן בגמרא מ"מ אם יש אדם בריא שיכול לעמוד הרי טוב.

Hier also — und nicht in Jesode Thora, wie der Verfasser meint, — ist die Stelle, wo der Rambam den Ausspruch Raws in Chulin 84a codificiert. Aus den Bemerkungen des כסף משנה und לחם משנה ist aber mehr als „offensichtlich“, dass 1) Raws Ausspruch von R. Jochanan und R. Nachman nicht abgelehnt, sondern, wie wir oben bereits betonten, ergänzt wird — ausdrücklich heisst es im כסף משנה z. St.: ואמרינן התם דהני מילי וכו' —, dass 2) auch בזמן הזה, auch heute noch, wie der לחם משנה ausdrücklich betont, die Sentenz Raws vollinhaltlich halachisch gültig ist, wenn die Voraussetzung vorhanden ist, unter der allein schon zur Zeit Raws sein Ausspruch halachische Geltung besass: מ"מ אם יש אדם בריא שיכול לעמוד הרי טוב.

Sollte dem Herrn Verfasser diese Rambamstelle noch nicht genügen, um ihn von der Unhaltbarkeit seiner Ausführungen zu überzeugen, sollte es noch eines Beweises bedürfen, dass der

Rambam, wenn er in Jesode Thora den Satz aufstellt: כגון שלקח ואינו נותן דמי המקח לאלתר unmöglich die Talmudstelle Chulin 84a im Sinne gehabt haben kann, so ersuchen wir den Herrn Verfasser, in הלכות דיעות a. a. O. weiter zu lesen, er wird dann dort zu seiner Überraschung in הלכה י"ג dem Satz begegnen: משאו ומתנו של תלמיד חכם באמת ובאמונה אומר על לאו לאו ועל הן הן וכו' ונותן דמי המקח לאלתר.

Es werden hier also die zwei Sätze, die vom Verfasser, um den Rambam in Jesode Thora zu interpretieren, mit einander verquickt werden, in einem und demselben Abschnitt der הלכות דיעות vom Rambam selbst in zwei von einander völlig getrennten Halachoth codifiziert, die mit ihrem talmudischen Ursprung auf zwei von einander gänzlich unabhängige Gemarastellen zurückgehen.

Was bleibt demnach in den Ausführungen Dr. Ehrentreus übrig, „was von ihnen halachisch gültig ist"? — Nichts.

R. B.




דרש טוב לעמו

JUEDISCHE MONATSHEFTE

herausgegeben von Rabbiner Dr. P. Kohn, Ansbach,
unter Mitwirkung von Rabbiner Dr. Salomon Breuer, Frankfurt a. M.

Jahrgang 4. Heft 10.

Zwei Feinde.

„Wenn die Lade aufbrach, sprach Moses: Erhebe dich, o Gott, dass deine Feinde zerstieben, dass deine Hasser fliehen vor dir! — Und wenn sie zur Ruhe kam, sprach er: Kehre ein, o Gott, bei den Myriaden der Tausende Israels!" (4. B. M. 10, 35—36).

I.

Zwei Feinde hat Israel, die gegen seine Existenz anrennen, einen äusseren und einen inneren Feind. Der äussere regt sich, wenn die Lade wandert, der innere, wenn die Lade ruht.

Wenn die Lade wandert, wenn sie von Ort zu Ort ihre Ruhestatt wechselt, dann kommt auch über Israel eine Zeit der Unruhe und Bewegung. Sein Schicksal ist von dem der Thora nicht zu trennen. Das mit seiner Thora im Arm von Ort zu Ort, von Land zu Land wandernde Israel muss sich in unausgesetztem Kampf um seine Existenz gegen seine Feinde und Hasser erwehren. Doch nicht *seine* Feinde, nicht *seine* Hasser sind 's in Wahrheit, gegen die Israel

auf seiner Wanderung sich verteidigen muss. Deine Feinde und deine Hasser sind 's, o Gott! „Gott, lass dir keine Ruhe, schweige nicht und raste nicht, o Gott! Denn deine Feinde sind 's, die toben, deine Hasser, die ihr Haupt erheben. Gegen dein Volk halten sie listigen Rat, sie ratschlagen gegen deine Schützlinge. Sie sprechen: Auf, lasst uns sie vertilgen, dass sie kein Volk mehr seien, dass nicht mehr gedacht werde Israels Namen" (Ps. 83, auf den Raschi a. a. O. verweist).

An Israels Erhaltung als Volk hat Gott mindestens so viel Interesse wie Israel selbst. Wenn sich die Feinde und Hasser gegen Israel als Israel wenden, d. h. wenn nicht wirklich tadelnswerte Eigenschaften und Lebensäusserungen jüdischer Menschen es sind, die Hass und Feindschaft herausfordern, sondern Israel als Träger der Thora gehasst und angefeindet wird, dann ist es in Wahrheit der Urheber der Thora, der sich zu verteidigen hat. Ihm überlässt Moses, wenn die Lade aufbricht, den Kampf gegen die Feinde und Hasser, um deren Zersplitterung und Verscheuchung er fleht.

II.

Wenn die Lade ruht, dann regt sich der innere Feind. Auch er sucht gleich dem äusseren die Existenz Israels zu erschüttern, zu vernichten. Doch nicht wie der äussere geht er offen auf sein Ziel los, heimtückisch sprengt er wie eine verborgene Minenstolle von innen heraus das Objekt seines Angriffs in die Luft.

Wenn die Lade ruht, dann ruht auch das Volk. Das ruhende, friedliche, glückliche Israel hat den äusseren Feind nicht zu fürchten. Dagegen erzeugt sich aus den erschlaffenden Wirkungen der Ruhe eine andere Gefahr, die nicht minder schwer als äussere Feinde und Hasser die Existenz des Volkes bedroht: die Gefahr, aus der Nähe der Schechina verbannt zu werden.

ובנחה יאמר שובה ה' רבבות אלפי ישראל מלמד שאין השכינה שורה על פחות משני אלפים ושני רבבות מישראל הרי שהיו ישראל שני אלפים ושני רבבות חסר אחד וזה שלא עסק בפריה ורביה נמצא זה גורם לשכינה שתסתלק

מישראל (Jebamoth 64a. Vgl. תורה תמימה zu 4. B. M. a. a. O. Zum Verständnis der Zahl 22 000 hätte ת"ת auf den מהרש"א zu שבת קט"ז ע"א verweisen müssen, wo diese Zahl erklärt wird).

Das viele Kinderbekommen ist, wie männiglich bekannt, nicht Jedermanns Sache. Das war schon vor dem Kriege so und ist jetzt auch im Kriege nicht viel anders geworden. Und auch nach dem Kriege werden die schönen Projekte, vermittelst deren die auf eine grosse Bevölkerungszahl erpichten Staaten die furchtbaren Lücken, die das europäische Völkermorden in die Familien riss, ausstopfen möchten, an dem Widerstand der sehr egoistisch veranlagten Kulturmenschen scheitern, die sich wohl kaum so radikal neuorientieren werden, um sich von dem imposanten Rechenexempel: Viele Kinder viele Sorgen, wenige Kinder wenige Sorgen, keine Kinder keine Sorgen, loszusagen.

Unsere alten Weisen in Jebamoth haben von Mitteln und Mittelchen wie Mutterschaftsprämien, Steuerermässigung u. dgl. nichts gehalten. Sie appellierten an das Bedürfnis des Volkes nach der Nähe der Schechina und sprachen das grosse Wort gelassen aus: Wer mutwillig die natürliche Volkszahl auch nur um ein Kind vermindert, wer durch sein Verhalten zur und in der Ehe Schuld trägt, dass nur ein Kind weniger auf die Welt kommt, als es dem göttlichen Weltplan entspricht, der veranlasst die Flucht der Schechina aus Israels Kreis. Mit einem Israel, dessen Volkszahl nicht die natürliche Höhe erreicht, weil ein leichtsinniger Mensch oder ein schmutziges Paar künstlich diese Zahl auch nur um ein Kind vermindert, will die Schechina nichts zu tun haben

Darum — wenn die Lade ruht — betet Moses zu Gott, dass es immer Myriaden der Tausende Israels seien, die auf den Einzug der Schechina warten.

III.

Wenn die Lade wandert und wenn die Lade ruht, immer steht Israels Existenz in Frage; und Moses steht da

und betet für sein Volk. So wichtig und grundlegend ist 's, was Moses betet, wenn die Lade wandert und wenn die Lade ruht, dass aus den beiden Versen, die uns seine Gebetsworte überliefern, durch Einklammerung mit einem 'נ הפוכה auf beiden Seiten ein besonderes Buch der Thora wurde: פרשה זו עשה לה הקב"ה סימנין מלמעלה ולמטה מאי טעמא אמר רבי מפני שספר חשוב בפני עצמו הוא (Sabbath 116 a).



Eine Trauungsrede.

Bis auf den letzten Platz war die Synagoge besetzt. Die Neugierde hatte alles, Männlein und Weiblein, herbeigetrieben, obwohl man ganz gut wusste, dass gewöhnlich eine Trauung der andern so ähnelt wie ein Ei dem andern. Die beiden Familien des Brautpaars gehörten aber den oberen Zehntausend an, und man versprach sich darum von dem voraussichtlich zur Entfaltung kommenden Prunke eine aparte Augenweide. Man wollte halt dabei sein.

Des Chorgesanges letzter Ton war verklungen, da räusperte sich der Rabbiner und begann und sprach:

„Geehrtes Brautpaar! Ich möchte so zu euch sprechen, wie wenn ihr vor mir in meiner Stube ständet. Was verschlägt 's, wenn 's auch die andern da unten hören! Sie dürfen 's hören und sie sollen 's hören.

Mein Herz ist so voll, als wenn ihr meine Kinder wäret. Denn ich habe noch eure Grosseltern gekannt, die zu den Gründern unserer Gemeinde zählten. Es waren brave, einfache, fromme Leute. So recht vom alten Schlag. Hätte man die Grosszügigkeit ihres Wohltuns nicht gekannt, dann

hätte Niemand gewusst, wie reich sie waren. Sie genossen ihr Leben auf eigene Art und verstanden es, glücklich zu sein in jener stillen, anspruchslosen Weise, die heute das Lächeln des Besserwissenden erregt. Euch hat das Leben in ein prunkhafteres Milieu versetzt. Ihr stellt andere Ansprüche an's Leben, als eure Grosseltern gestellt haben. Nun wohl, das wäre noch nicht schlimm. Auch der Luxus hat seine Mission auf Erden; und ihr seid die Pioniere, die ihm die Erfüllung seiner Mission erleichtern. Man ist aber noch sehr wenig von einem guten Menschen, wenn man nichts anderes kann und will, als dem Leben seine offenen und versteckten Reize abzulauschen. Möget ihr euch das euer ganzes Leben vor Augen halten. Der Genuss allein garantirt dem Glück nicht seine Dauer.

Und noch eines, geehrtes Brautpaar! Ihr braucht die Augen nicht vor Scham zu schliessen, wenn ich offen mit euch rede. Prüderie ist die widerlichste Heuchelei, weil sie die Verlogenheit gerade dort zu etablieren sucht, wo nur das aufrichtige, reine Empfinden den Menschen vom Tiere scheidet. Hört darum nur kühl und ruhig an, was ich euch sagen werde.

Ihr wollet doch beide ein jüdisches Ehepaar sein. Man ist es aber noch nicht, wenn das jüdische Leben eines Ehepaars im Synagogenbesuch u. dgl. sich erschöpft. Es ist gewiss recht schön, wenn Mann und Frau Arm in Arm zum Gotteshause wandeln; wenn sie sich, umgeben von einer blühenden Kinderschaar, an den gemütlichen Freitag Abend-Tisch setzen oder leuchtenden Auges den sabbathlichen Schalet tilgen und am Pessach ihre Mazzos knuspern. Dazu gehört aber doch noch etwas ungemein wichtiges: die Heiligung des Ehelebens selbst. Was nützt der Freitag Abend was nützen die Mazzos u. dgl., wenn das eheliche Leben in den Formen animalischer Roheit sich bewegt und das göttliche Gesetz gerade dort missachtet wird, wo ihm die Entstehung der künftigen Generation vor Augen schwebt.

Mit der ganzen Innigkeit, deren mein Wort fähig ist, beschwöre ich euch darum: Seid jüdische Ehegatten! Bleibet dem Geiste eurer Erziehung treu. Vergesset niemals, dass ein in Unreinheit gezeugtes und empfangenes Kind in die Ehe einen Makel bringt, der unauslöschlich ist und den auch die späten Thränen einer künftigen Reue nicht zu tilgen vermögen.

So schliesset denn euren Herzensbund. Es segne der Allmächtige eure Liebe und Er gewähre euch Kraft, auch dort Jehudim zu sein, wo der Leichtsinn nur geringe Mühe hat, die Stimme des Gewissens zu übertönen. Seid würdige Glieder eures Volkes, dann wird eure Ehe eine glückliche sein. Amen!"

Pfui, wie taktlos,' flüsterte Frau Mayer, die auf den Rabbiner ohnedies nicht gut zu sprechen war, ihrer Nachbarin in's Ohr.

Ein betretenes Schweigen folgte auf diese Rede. So andächtig hatte die Gemeinde noch niemals gelauscht. Aber das Geschimpfe, das sich draussen auf der Strasse, nachdem sich das Gotteshaus entleert hatte, gegen den Rabbiner erhob — das hättet ihr hören sollen.

Sei ruhig, lieber Leser, dieser taktlose Rabbiner hat niemals existiert und seine Trauungsrede ist niemals gehalten worden. Denn wärs nicht in Wirklichkeit taktlos, so zu sprechen? In breiter Oeffentlichkeit? Vor Krethi und Plethi? Das erwarteten auch die Weisen nicht. Das widerspräche auch dem schämigen Sinn, mit welchem sie über Sexualia dachten und sprachen. Das Geschlechtsleben mit kecker Hand seines Schleiers zu entkleiden, mit welchem die Natur die empfindsamste Sphäre des menschlichen Gemütslebens unserem Schau- und Tastvermögen entzog, das überliessen sie den hyperästhetischen Snobs, die jeden Strassenkot auf seine Eignung zu literarischem Düngstoff beschnüffeln . . . . .

Aber fürwahr — gesund wäre es für gar manches Brautpaar, in der heiligsten Stunde seines Lebens an das heiligste Anliegen seines Lebens gemahnt zu werden!

X.



Die heilige Zahl.

7 ist eine heilige Zahl. Man braucht nur an den Sabbath zu denken, den grossen, heiligen siebenten Tag, der im Centrum des jüdischen Pflichtlebens steht; und an die sieben Wochen zwischen Pessach und Schewuos; und an die sieben Tage, die zwischen Geburt und Beschneidung liegen, die den Weg bezeichnen, der aufwärts führt aus der Tiefe physischer Entstehung zur Höhe des priesterlichen Berufs.

Wie das alles in den Schriften Samson Raphael Hirschs mit Andacht nachzulesen ist.

Auch im Eheleben spielt die heilige Zahl 7 eine grosse Rolle; zuweilen auch eine traurige: z. B. in dem des Herrn und der Frau Levy.

Der Sabbath ist vom Ehepaar Levy mit Bewusstsein und Absicht noch niemals entweiht worden. Pünktlich eine halbe Stunde vor Sabbathanfang verlässt Herr Levy alle Freitag sein Bureau, um noch rechtzeitig im Gotteshaus den Sabbath empfangen zu können. Im Sturmschritt eilt er vom Geschäft nach Haus, wo seine Gattin bereits alles vorbereitet hat, wessen Herr Levy zur sabbathlichen Verzierung seines angenehmen Äussern bedarf. Und im selben Augenblick, wo Herr Levy unter hastigem „Gut Schabbes"-Wunsch aus

der Wohnung verschwindet, tritt Frau Levy mit Andacht vor ihre Schabbos-Lampe hin, um ihr jüdisches Heim im vorgeschriebenen Lichterglanz erstrahlen zu lassen. Das hat sie noch niemals versäumt. Sie wäre tief unglücklich, wenn sie 's auch nur einmal vergässe. Den Sabbath am 6. oder 5. Tag zu feiern oder ihn, was praktischer wäre, auf den geschäftsfreien Sonntag zu verlegen, ist den Beiden noch niemals eingefallen. Das fänden sie höchst lächerlich. Sabbath ist eben am siebenten und an keinem andern Tag. Sie haben Respekt vor der 7-Zahl und empfänden ihre Entthronung als unverzeihliches Sacrileg.

Herr Levy ist sogar sehr orthodox. Zwischen Pessach und Schewuos „aumert" er mit grosser Pünktlichkeit. Trotz grosser geschäftlicher Inanspruchnahme sucht er es in den 7 Wochen zwischen Pessach und Schewuos einzurichten, jeden Abend bei „Maariw bismano" anwesend zu sein. Er legt Wert darauf, mit „Minjan" zu aumern. Und niemals geht er in den 7 Wochen zwischen Pessach und Schewuos zu Bett, ohne seiner Frau auf den Zahn zu fühlen, ob sie auch richtig geaumert habe. Und wehe ihr, wenn sie schlecht gezählt. Mit dem frohen Bewusstsein pünktlich erfüllter Pflicht gehen so Herr und Frau Levy dem herannahenden Schewuos-Feste entgegen. Sie gehören beide zu den grössten Käskuchen-Konsumenten der Gemeinde. Das ganze Jahr über. Insbesondern aber am Schewuosfeste, wo sie sich mit der gleichen Pünktlichkeit, wie sie geaumert, alljährlich den Magen zu verderben pflegen. Noch in keinem Jahre ist es ihnen eingefallen, schon am Ende der 6. oder 5. Woche das Aumern zu beschliessen, obwohl sie doch bei dieser Zählmethode früher zu ihrem Schewuos-Käskuchen kämen. Das fänden sie höchst lächerlich. Schewuos ist eben am Ende der siebenten und keiner andern Woche. Sie haben Respekt vor der 7-Zahl und empfänden ihre Entthronung als unverzeihliches Sacrileg.

Nach langem Jahren haben Herr und Frau Levy ihr erstes Büblein bekommen. Bis dahin waren es lauter Mäd-

chen. Du lieber Himmel! Man hat ja alle seine Kinder lieb. Aber ein Bub bleibt halt doch ein Bub. Trotz Frauenemanzipation Und nun war er da, der so lang ersehnte Bub. War das eine Freud im Hause des Herrn Levy!

Statt Karten!

Die glückliche Geburt eines strammen Burschen zeigen hoch erfreut an . . . .

Alles lacht über den „strammen Burschen"; indessen verzeiht man dem glücklichen Vater die geschmacklose Wendung. Herr Levy ist ganz aus dem Häuschen. Obwohl er die Zeitungsannonce ausdrücklich „statt Karten" einrücken liess, teilt er dennoch das glückliche Ereignis allen Freunden und Bekannten schriftlich oder mündlich mit. Jeder soll 's wissen. Und nun bestellt er den Konditor und Mohel Den Konditor für den „Socher", den Mohel für die „Bris Miloh". Zum „Socher" wird die ganze Gemeinde geladen. Und man kommt. In hellen Scharen. Es giebt in jeder Gemeinde „Socher"Spezialisten: die genau wissen, wann sie kommen, jedoch keine Ahnung haben, wann sie weggehen sollen. Herr Levy springt von einem zum andern. Jeden muntert er auf, zuzugreifen. Er ist wirklich hochbeglückt. Von Zeit zu Zeit verschwindet er, um nach Frau und Kind zu schauen. Wie ahnungslos der Bub in seinem Bettchen liegt. Er weiss nicht, was ihm bevorsteht. Sein Papa hat Mitleid mit ihm. Und wenn sie ihn dann hineintragen zu seinem ersten schweren heiligen Gang, zur Miloh, da wird Mama weinen. Er ist ja doch noch so klein und zart. Und es muss doch schon geschehen, das Schwere, das Heilige, das Schmerzliche. Genau wenn 7 Tage vorbei sind, am 8. Tage. Keinem fällt es ein, die Milóh auf später zu verschieben. So ein „strammer Bursche" braucht für die Miloh nur 8 Tage alt zu sein. Und mit keiner Wimper zucken Herr und Frau Levy, als die 7 Tage vorbei sind und für ihren Bub der Tag der Miloh kommt. Gelassen nehmen sie die Pedanterie des Gesetzgebers hin. Ja, ein heiliges Feuer schlägt aus der Stimme des Herrn Levy, als er nach voll-

zogener Miloh den Segensspruch des Vaters spricht; und im Nebenzimmer weint Frau Levy und gelobt, ihren Jungen für alles Gute zu erziehen. Hätte es nicht aber doch später geschehen können, wenn der Junge älter und kräftiger ist? Hört nur sein klägliches Wimmern .... Nein. Sie haben Respekt vor der 7-Zahl und empfänden ihre Entthronung als unverzeihliches Sacrileg.

„Es müssen sieben ununterbrochen aufeinander folgende reine Tage gezählt, die Zählung aber frühestens erst am fünften Tage begonnen werden."

Sollte man glauben, dass Frau Levy, als sie diesen Satz in ihrer Brautzeit zum ersten Male las, überlegen lächelte und seine Forderung als übertrieben, als zuweitgehend verwarf? Dass dieses Lächeln und diese Meinung sie während ihrer ganzen Ehe niemals verliess? Und dass Herr Levy niemals den Versuch machte, seine Gattin von dieser empörenden Inkonsequenz zu befreien? Weil er selber auch nicht anders dachte?

Y.



Der schöne Arthur.

Der schöne Arthur, der einen nicht unerheblichen Teil seines Lebens vor dem Spiegel verbrachte, ging jetzt stark auf Freiersfüssen. Gar zu gerne hätte er ein Mädchen aus den oberen sozialen Regionen der Gemeinde heimgeführt. Dies jedoch gelang ihm nicht: entweder weil sein Einkommen zu gering war, oder weil er die siegende Kraft seiner tadellosen Frisur, seines permanent reinen Kragens usw. doch überschätzt hatte. Er sah sich darum genötigt, seine Ansprüche beträchtlich herabzuschrauben und die verzehrenden Wirkungen seiner glühenden Augen, die berückende Suggestion seines parfumierten Wesens an den Jungfrauen der sozialen Mittelschicht zu erproben. Als Folge dieser ungewollten Selbstbescheidung kam eine frische Note: etwas unsagbar Königliches, majestätisch Gewährendes, sich leutselig Herablassendes in sein Benehmen zu den Damen der Gemeinde. Die es merkten, lachten ihn aus, und die es nicht merkten, fühlten sich geschmeichelt. Bei den letzteren galt er als eine hervorragend gute Partie.

Er hatte nämlich auch geistige Interessen. Im jüdischen Vereinsleben der Gemeinde spielte er eine grosse Rolle. Referate über Referate entquollen der Schatzkammer seines Intellekts. Was er sprach, war gar nicht übel; und so war er bald im verehrlichen Publikum als ein wirksamer Pionier des Judentums verschrieen. Demgemäss konnte er nicht umhin, auch in seiner ganzen Lebensführung möglichst den jüdischen Weltweisen zu markieren. Als oberstes Leitmotiv seines Handelns galt ihm der Grundsatz: „Jophë talmud thora im derech erez".

Diesem löblichen Grundsatz gab er eine seltsame Interpretation. Er bedeutete für ihn nichts mehr und nichts weniger als eine völlige Koordination alles jüdischen und nichtjüdischen, was auch in seiner Lebensführung deutlich genug zum Ausdruck kam. So kam es nicht selten vor, dass er vom Vereinsabend, nachdem er soeben in zündenden Worten über ein jüdisches Thema geredet hatte, direkt zu irgend einem Tanzvergnügen sich begab, wobei er den Stimmungswechsel, den dieser Übergang mit sich brachte, als eine ideale Ausstrahlung des jüdischen Geistes empfand.

Für die „Talmudjuden“ der Gemeinde hatte er nur überlegenen Spott. In gewissem Sinn betrachtete er sie als Halbjuden. Dass sie geistig minderwertig waren, ging ja schon aus dem Umstande hervor, dass sie niemals bei seinen Referaten anwesend waren. Dafür rächte er sich, indem er bei sämtlichen „Schiurim“ der „Schass-Chewra“ durch hartnäckige Abwesenheit glänzte.

Ueberhaupt der Talmud! Der schöne Arthur hatte seine besonderen Ansicht über den Talmud. Man kann nicht gerade sagen, dass er ein grosser Talmudkenner war. Das sagte, obwohl er sonst recht eingebildet war, nicht einmal er. Der Mangel an talmudischem Wissen hinderte ihn nicht, dem Talmud bei der Begründung einer jüdischen Welt- und Lebensanschauung, auf die er (nicht der Talmud, sondern Arthur) einen grossen Wert legte, eine ziemlich untergeordnete Rolle zuzuweisen. Der Talmud sei eben nur Gesetzbuch, enthalte aber nur so nebenbei die Elemente, aus welchen sich die besondere Art des jüdischen Denkens und Fühlens erbaue. Man brauche ja nur auf die osteuropäischen Juden hinzuweisen, die wohl im Talmud sehr versiert seien, jedoch einer tieferen Einsicht in das Wesen des Judentums entbehrten.

Demnach betrachtete sich der schöne Arthur als ein auserlesenes Exemplar von einem Juden. Niemals kam ihm der Gedanke, wie doch der Geist einer ganz haarsträubenden Inkonsequenz übers einem Gebahren schwebte. Er hatte keine Ahnung, wie lächerlich er oft war.

Zum Beispiel, wenn Fastnacht kam. Eine überzeugte Anteilnahme am Karneval betrachtete Arthur als die Pflicht jedes jungen Menschen von schäumender Lebenslust; und da er ein Jüngling war, der auch nicht im entferntesten daran dachte, klösterlichen Verzicht auf die Freuden dieser Welt zu üben, vielmehr schon als Schuljunge damit begonnen hatte, zum flotten Tänzer sich auszubilden, war es für ihn so gut wie selbstverständlich, bei allen Maskenbällen der besseren und zuweilen auch der minder guten Gesellschaft mit Verve seinen Mann zu stellen. Er tanzte bis tief in die Nacht hinein, und einmal war es ihm sogar passiert, nach Tagesanbruch erst das Balllokal verlassen zu haben und dabei einem ironisch lächelnden Vereinsgenossen begegnet zu

sein, der gerade mit seinem Tefillinbeutel unterm Arm nach dem Gotteshause wallte.

Das Stilwidrige in diesen Vergnügungen vermochte er nicht zu wittern. Im Gegenteil: Wenn er. vom Tanze recht erhitzt, eine kleine Erfrischung genehmigte und dabei den Arm um sein Hinterhaupt legte, um bedeckten Hauptes die vorgeschriebene Benediktion zu sprechen, so empfand er diese plötzliche Verwandlung des Balllokals in ein Gotteshaus als ein wahres „Kidusch Haschem".

Weit entfernt, dem schönen Arthur in seinen Heiratsaussichten zu schaden, erwiesen sich ihm vielmer diese flotten Alluren recht förderlich darin. Er galt, wie gesagt, als eine gute Partie. Ein gebildeter Mensch, ein tüchtiger Geschäftsmann, ein Pionier des Judentums und dabei durchaus kein „Eckmuster" auch in gesellschaftlicher Beziehung — Herz, was willst du mehr!

Lang suchte und wählte er. Am Ende verlobte er sich doch. Es war ein schönes, frommes, intelligentes Mädchen. Wie geschaffen passte sie zu ihm. Die Hochzeit sollte nicht zu weit hinausgeschoben werden. Es galt darum, recht bald alle nötigen Vorbereitungen zu treffen. An den Vereinsabenden nahm der schöne Arthur um diese Zeit nicht teil. Dafür liess er sich an einigen Abenden der Woche von einem Mitgliede der „Schass-Chewra" wichtige Abschnitte aus dem jüdischen Ehegesetz zum Vortrag bringen. Mit einer Cigarre sass er dabei und prüfte das Vorgetragene mit dem Feingeschmack des Inhabers einer jüdischen Welt- und Lebensanschauung. Nein, dieser Talmud — fuhr es ihm mehrmal durch den Kopf. Und als beim Herannahen des Hochzeitstages die Vorträge ihr Ende nahmen, da war er von der Inferiorität der talmudischen Geisteswelt, die so herzlich schlecht zu der seinigen passte, so fest überzeugt, wie noch nie . . . . Und als er bei der Trauung mit dem Stolze eines Siegers zum Baldachin schritt, da war im Gedanken das gesamte Publikum einig darin, welch ein idealer Mensch der schöne Arthur sei.

Z.

Soziale Ethik.

(Fortsetzung.)

III. Von der Pflicht des Nehmens.

§ 1.

Auch das Nehmen kann eine so heilige Pflicht sein wie das Geben. Wer zu alt oder zu krank ist, um sich von seiner Hände Arbeit zu ernähren, wer seine Töchter nicht verheiraten kann, ist verpflichtet, Zdokoh zu nehmen. Weigert er sich aus falscher Scham, fremde Hilfe anzunehmen, dann gilt er nach jüdischer Anschauung als שופך דמים, als ein leichtsinniger Mensch, der mit seinem Leben und mit dem seiner Kinder freventlich spielt.

§ 2.

Die Pflicht des Nehmens hat aber auch ihre Grenzen. Sie ist nur dann eine Pflicht, wenn sie in unausweichlichem Zwang begründet ist. Aus Faulheit, aus Begehrlichkeit und ähnlichen Motiven Zdokoh nehmen ist Sünde. Besser ist 's, sich einzuschränken, als ohne dringende Not fremde Hilfe in Anspruch zu nehmen. Denn ein köstliches Gut ist die Selbständigkeit. Braucht erst gesagt zu werden, dass Jemand, der sich unter der Maske eines Bedürftigen, durch Lug und Trug das Mitleid seiner Nebenmenschen erlistet, mit solchem Frevel seine Menschenwürde preisgiebt? „Er wird nicht sterben, ohne den bitteren Kelch wirklicher Bedürftigkeit gekostet zu haben".

§ 3.

Jedes Schulkind weiss, dass Thora, Aboda und Gmilus Chassodim die drei Säulen einer jüdischen Gemeinde sind. Doch sehr wenig Erwachsene werden einmal gründlich durchdacht haben, was das bedeutet, dass im jüdischen Religionsgesetz auch die sozialen Aufgaben zu rein konfessionellen Angelegenheiten gestempelt werden. So innig ist die soziale Ethik des Judentums mit der religiösen Natur des jüdischen Gemeinschaftslebens verwachsen, so sehr ist Zdokohgeben und Zdokohnehmen nur ein Ausschnitt aus dem religiösen Pflichtenkreis des Juden, dass es einem jüdischen Armen geradezu als חלול השם angerechnet wird, wenn er die jü-

dische Hilfsbereitschaft in Verruf bringt, indem er aus nichtjüdischer Hand Zdokoh annimmt; nur wenn die jüdische Zdokoh nicht ausreicht, ist es ihm gestattet, nichtjüdische zu nehmen. Dagegen darf aus der Hand eines nichtjüdischen Königs oder Fürsten Zdokoh bedingungslos genommen werden, weil hier eine Zurückweisung als Verletzung der einem Staatsoberhaupte gebührenden Ehrfurcht empfunden werden könnte.

Kurzsichtige Modernisten werden geneigt sein, diesen Paragraphen als ein Gewächs aus der Ghettozeit zu belächeln. Vielleicht mögen sie gar in dieser Konfessionalisierung des Zdokohwesens nur eines der Mittel sehen, deren sich das jüdische Religionsgesetz bedient, um jede Möglichkeit einer Assimilation zwischen Juden und Nichtjuden zu verhindern. Sie mögen sich jedoch belehren lassen, dass dieselbe Thora, welche die Pflicht des Zodkohgebens und Zdokohnehmens zu einem rein konfessionellen Anliegen der jüdischen Glaubensgemeinschaft macht, in einer ähnlichen, doch prinzipiell anders fundierten Beziehung die weitestgehende Toleranz übt. Wenn ein Nichtjude für ein jüdisches Gotteshaus „Gelobungen und Weihungen" (נדרים ונדבות) spendet, so werden sie mit der gleichen Toleranz entgegengenommen, mit der einst der jüdische Tempel nichtjüdischen Opfern offen stand. Es ist das eine Toleranz, deren sich wohl der Nichtjude, doch nicht der vom Gottesgesetz abgefallene Jude erfreut. (Im ש"ך wird diese Ausschliessung des abtrünnigen Juden allerdings nur auf das Tempelopfer beschränkt).

IV. Von den Formen des Gebens.

§ 1.

In talmudischer Zeit hatten sich für das Zdokohgeben gewisse Formen eingebürgert, die heute wohl etwas altmodisch anmuten, die aber gleichwohl auch heute noch als mustergültig gelten können, wann immer es gilt, in kleinem, leicht übersehbarem Kreis an armen hungrigen Menschen organisierte Wohltätigkeit zu üben. Von Woche zu Woche wurden von jedem einzelnen Gemeindeglied Geldabgaben eingefordert, und zwar in bestimmter, der Gebefähigkeit jedes Einzelnen angepasster Summenhöhe. Das auf diese Weise zusammengekommene Geld wurde allfreitäglich an die Armen

derart verteilt, dass jeder Bedürftige davon seinen Wochenbedarf decken konnte. Diese wöchentliche Zdokohsteuer hiess קופה. Sie war eine in allen jüdischen Gemeinden heimische obligatorische Form des Zdokohgebens. Daneben war es in manchen Gemeinden Brauch, Gabaim (Sammler) aufzustellen, die Tag für Tag in allen Haushaltungen vorsprachen, um freiwillige Abgaben an Lebensmitteln oder Geld entgegenzunehmen. Am Abend wurde das Ergebnis der Sammlung an die Armen zur Deckung ihres Tagesbedarfes verteilt. Diese Form des Zdokohgebens wurde תמחוי (Schüssel) genannt. Sie beweist, dass der Gedanke der modernen Volksküchen in jüdischen Kreisen schon in talmudischer Zeit lebendig war.

§ 2.

Für das Erheben der Kuppoh-Steuer sind mindestens zwei Männer erforderlich, die Verteilung besorgt ein Kollegium von drei Männern. Zwei Männer müssen es zumindest sein, welche die Steuer erheben, weil eine behördliche Funktion niemals in der Hand einer einzelnen Person liegen kann. Drei Männer müssen mit der Verteilung des Geldes betraut werden, weil die Festsetzung der jedem Armen zustehenden Summe wie ein Rechtsurteil zu betrachten ist, das nur von einem mindestens aus drei Männern bestehenden Kollegium gesprochen werden kann. Bei der Einsammlung der Tamchuj-Spenden werden nicht, wie bei der Kuppoh, feste, sondern von Fall zu Fall erst festzusetzende Abgaben erhoben, weshalb es hier nicht nur bei der Verteilung, sondern auch schon bei der Erhebung eines zu rechtskräftigen Beschlüssen kompetenten Dreimännerkollegiums bedarf.

§ 3.

Die Tamchuj-Abgaben werden jeden Tag, die Kuppoh-Steuer wird von Freitag zu Freitag erhoben. Jene kommen allen Armen, diese kommt blos den Ortsarmen zugute. Die Gemeinden sind befugt, diese Regel durch Ausnahmen zu durchbrechen. Auch ist ein חכם גדול, wenn das Zdokohwesen unter seiner Aufsicht und nach seinen Direktiven gehandhabt wird, befugt, nach eigenem Ermessen die Verwaltung der Kuppoh- und Tamchuj-Spenden zu gestalten. Nur muss man sich hüten, חכם גדול etwa mit Armenpflegschaftsrat zu übersetzen.

§ 4.

Sind auch in unserer gegenwärtigen Zeit die Einrichtungen der Kuppoh und Tamchuj nicht mehr in ihren überlieferten Formen anzutreffen, so dürfen deshalb doch die Grundsätze, die bei diesen ehrwürdigen Institutionen massgebend waren, nicht als veraltet gelten. Noch heute müssen „Gabaim" von jeder Gemeinde aufgestellt werden, und noch heute müssen die mit der Verwaltung der Zdokoh Betrauten den Anforderungen des jüdischen Religionsgesetzes entsprechen. Und sie müssen Kenner des Lebens und der Menschen sein. Die Wünsche der Nehmenden und die Absichten der Gebenden müssen bei den Gabaim gut aufgehoben sein. Sie müssen sich auf die Bedürfnisse und die Charaktereigentümlichkeiten besitzloser Menschen verstehen, vorsichtig sein, ohne ihre Vorsicht zu grämlichem, menschenverachtenden Misstrauen ausarten zn lassen. Gewiss giebt es auch unter den Armen Betrüger. Ist denn Betrügen ein Privilegium der Reichen? Und Pflicht jüdischer Gabaim ist 's, darüber zu wachen, dass die ihnen anvertrauten Gelder nicht unnütz und zweckwidrig verschleudert werden. Gilt es aber, Hungrige zu speisen, dann ist kein Gabai befugt, erst umständlich nach ihrer Würdigkeit zu forschen. Werden nicht auch die Schwerverbrecher in den Gefängnissen auf Staatskosten gespeist?

Gabaim, die ihr Amt unjüdisch verwalten, sei es, dass es ihnen am Willen oder am Verständnis fehlt, müssen abgesetzt werden. Kleben sie so fest an ihrem Amt, dass ihre Entfernung unmöglich ist, dann ist es verboten, ihnen Zdokohgeld anzuvertrauen. Denn also haben die Weisen gesprochen: „Keinen Pfennig einer Armenbüchse, deren Verwalter nicht R. Chananja b. Tradjon gleicht!" Ist auch dieses Ideal heute unerfüllbar, sind auch in den heutigen Zeitläuften die Thoragelehrten so dünn gesät, dass manche Armenkasse ohne Verwalter wäre, wenn jede auf einen R. Chananja b. Tradjon warten müsste, so verlangt doch das Mindestmass der Anforderungen, die man an einen jüdischen Armenpfleger zu stellen verpflichtet ist, dass er wenigstens ein אדם כשר sei. Allerdings geht der jüdische Begriff des „braven Mannes" über die Qualitäten der polizeilichen Unbescholtenheit weit hinaus.

Man muss auch in religiöser Hinsicht unbescholten sein, um den Ehrentitel eines אדם כשר zu verdienen.

§ 5.

Gabaim, die gemeinschaftlich Zdokohgeld sammeln, sollen stets zusammenblieben, um jeden Verdacht einer Veruntreuung des eingesammelten Geldes zu verhindern. Denn es giebt misstrauische Menschen genug, die eine Einzelperson, die für wohltätige Zwecke sammelt, im stillen des Eigennutzes verdächtigen. Aus gelichem Grunde soll der Gabai, wenn er Geld auf der Strasse findet, den Fund nicht in seiner eigenen, sondern in der Zdokohkasse bergen und erst zuhause das gefundene Geld an sich nehmen. Das gleiche Verfahren ist auch für den Fall vorgeschrieben, dass ein persönlicher Schuldner des Gabai seine Schuld auf offener Strasse begleicht. Und dergleichen mehr. Auch für die Rechnungsabgabe über die Verwaltung der Zdokohgelder stellt das Gesetz Bestimmungen auf, die in dem Satze wurzeln: „Rein sollt ihr dastehen vor Gott und Israel!“ Sich über jeden Verdacht erhaben fühlen, das ist kein jüdisches Gefühl.

§ 6.

Ein Gabai, der Schmähungen eines „frechen Armen“ kaltblütig hinnimmt, erwirbt sich nach jüdischer Anschauung ein moralisches Verdienst, das umso grösser ist, je unverschämter sich der Arme geberdet.

§ 7.

Hat ein Armer reiche Verwandte, dann ist die öffentliche Armenpflege nur dann verpflichtet, sich seiner anzunehmen, wenn diese Verwandten sich weigern, für ihren Angehörigen zu sorgen, und keine Möglichkeit besteht, sie durch eine jüdische Behörde dazu zwingen zu lassen.

§ 8.

Der Gabai ist nicht berechtigt, bei der Verteilung des Zdokohgeldes einen armen Verwandten andern Armen vorzuziehen. Nur wer aus eigenen Mitteln Zdokoh übt, darf und soll seine Verwandten in erster Linie bedenken.

§ 9.

Zdokohgeld, das sich in der Hand des Gabai befindet, ist

im allgemeinen unantastbar, d. h. es darf nicht einmal zeitweilig unter Vorbehalt eines alsbaldigen Ersatzes für andere Zwecke verausgabt werden. Wann und wie eine Änderung des Zweckes und der Verwaltung zulässig ist, das muss von Fall zu Fall an der Hand des Religionsgesetzes erkundet werden.

§ 10.

Es bedarf sehr der Erwägung, ob die allgemein übliche Skruppellosigkeit beim Empfang von Zdokohgeld dem Geiste des Religionsgesetzes entspricht. Das non olet-Prinzip wird von der Thora nicht anerkannt, wie das Gebot der Vorsicht zeigt, die zu beachten ist, wenn Frauen und Kinder kommen, um dem Gabai Geld für Zdokoh zu überbringen, wobei er sich zu vergewissern hat, ob das Geld nicht geraubt oder gestohlen ist. Im Reiche der Thora heiligt der Zweck die Mittel nicht.

§ 11.

Taktlose Menschen werden niemals gute Gabaim sein. Gar manche Wohltäter giebt 's, die aus falschem Ehrgefühl über ihre Verhältnisse geben. In solchen Fällen das Interesse der Armenpflege mit der Rücksicht auf die Empfindlichkeit eines Wohltäters, dessen Wille grösser ist als sein Können, harmonisch zu vereinen, das erfordert Takt. Ein Gabai, der durch taktloses Fragen und Fordern einen Wohltäter beschämt, wird sich darüber vor Gottes Richterstuhl zu verantworten haben.

§ 12.

Viel zu wenig ist gewürdigt der Ordnungssinn, den das jüdische Religionsgesetz mit seinen bis ins Kleinste und Einzelnste gehenden Bestimmungen pflegt. So ist die Organisation des jüdischen Gemeindelebens, wenn es auf der Basis des Schulchan Aruch folgerichtig auf- und ausgebaut wird, in ihrer wahrhaft lückenlosen Geschlossenheit nicht zu übertreffen. Wie haben sich Landbewohner zu verhalten, wenn sie am Rosch-Haschonoh und Jom-Kippur in die Stadt zum Gottesdienst kommen und dort anlässlich der Seelenfeier (הזכרת נשמות) eine Zdokohspende geloben: müssen sie dieses Geld der Stadtgemeinde abliefern oder dürfen sie 's an ihre Ortsarmen verteilen? Diese und ähnliche Fragen stammen aus einer Zeit, die im Gegensatz zur Gegenwart in der Synagogenordnung

nur einen Ausschnitt aus der grossen jüdischen Lebensordnung sah.

§ 13.

Der Gebende ist befugt, im Rahmen des gesetzlich Zulässigen die Verwendung seiner Spenden nach eigenem Ermessen zu regeln. In diesem Falle wird die von ihm gespendete Summe als ממון שאין לו תובעין angesehen, als Geld, welches den An- und Einsprüchen der öffentlichen Armenpflege entzogen ist. Ist auch Zdokoh insofern als ממון שיש לו תובעין zu betrachten, als das Gesetz eine freiwillige Entschliessung zum Geben nicht kennt, so geht doch die Sozialisierung der Ethik nicht so weit. auch in den Formen des Gebens den persönlichen Willen durchweg auszuschalten.

§ 14.

Wie ängstlich wacht das Gesetz darüber, dass Waisenkinder zu ihrem Recht kommen! In jüdischen Gemeinden war 's einst Brauch, einen Waisenvater (אבי יתומים) aufzustellen. dem die Kontrolle über das Gebahren der Waisenvormünder zustand. Wie eng und klein erscheint gegenüber diesen umfassenden Aufgaben, zu deren Lösung einst jüdische Gemeinden vor Gott und Gesetz sich berufen fühlten, das, was man heute vielfach unter den Obliegenheiten einer jüdischen Kultusgemeinde versteht. S. R. Hirsch hatte wahrlich Recht, wenn er neben so vielen andern Ausdrücken, die sich als unjüdische Konterbande in den jüdischen Kreis eingenistet haben, auch das Wort „Kultus" als verhängnisvolles Schmuggelwort verwarf.

§ 15.

Der so modern anmutende Gedanke einer Zentralisierung des Zdokohwesens ist dem jüdischen Religionsgesetze nicht fremd. ב"י סימן רנ"ט citiert eine תשובת רשב"א, die sich mit der Frage beschäftigt, ob und wann eine Zersplitterung der Armenpflege von den Gemeindebehörden geduldet werden darf.

§ 16.

Hat Jemand Geld für öffentliche Armenpflege bestimmt, so verliert er das Recht persönlicher Verfügung darüber, selbst wenn inzwischen seine eigene Familie verarmt und unterstützungsbedürftig geworden sein sollte. Die Loslösung des Geldes von seinem Be-

sitzer ist ein psychischer Akt, der sich umso leichter und hemmungloser vollzieht, je weniger dem Besitzer sein Besitztum, noch ehe er sich davon lossagt, als ein untrennbares Stück seiner Persönlichkeit erscheint.

§ 17.

Zdokoh ist eine Form des „Gelobens" (נדר). Während jedoch beim Gelübde die verpflichtende Kraft durch das Aussprechen bedingt ist, genügt bei Zdokoh schon der stille Vorsatz, um die Pflicht alsbaldiger Erfüllung (בל תאחר) zu begründen. Auch diese Einreihung der Armenpflege in die Katgeorie der נדרים — (die bekanntlich das Thema des Auftaktes unserer alljährlichen Versöhnungsfeier (כל נדרי) bilden) — beweist, wie ernst es dem Judentum mit seiner Konfessionalisierung der sozialen Ethik ist.

§ 18.

Die Formen des Gebens sind auch durch die Motive des Gebens bestimmt. Für die sittliche Höhe einer Zdokohtat ist es nicht gleichgültig, aus welchen Beweggründen heraus die Tat geübt wird. Gleichwohl kommt es dem Gesetz weniger auf das Motiv der Tat als darauf an, dass sie überhaupt geschieht. Der Glaube an einen Lohn im Jenseits beruht ja auf der Anerkennung des Anspruchs auf persönliches Wohlbefinden als Entgelt für eine vorgeschriebene oder freiwillige Guttat. Es ist darum kein Akt religiöser Naivetät, wenn Jemand eine bestimmte Summe für Zdokoh gelobt für den Fall, dass ihn Gott aus einer Gefahr erretten werde. Im Religionsgesetz finden sich Bestimmungen darüber, ob eine solche Form des Gebens den religionsgesetzlichen Anforderungen entspricht und rechtskräftig ist. Diese Form des Gebens ist statthaft, und die sonst gültige Norm אסמכתא לא קניא, wonach im allgemeinen eine auf unbestimmter Spekulation beruhende Selbstverpflichtung als nicht bindend zu betrachten ist, wird hier nicht angewendet. Wer also für den Fall, dass er z. B. heil vom Schlachtfelde heimkehrt, sich zu einer Zdokohabgabe verpflichtet, macht sich keines Versuches einer Bestechung Gottes schuldig. Denn im Hinblick auf das Dogma von der jenseitigen Belohnung eines rein vollbrachten irdischen Lebens könnte mit demselben Rechte das ganze jüdische Leben als ein Komplex von Bestechungsver-

suchen bezeichnet werden, und geläuterter als unser Stammvater Jakob religiös empfand, als er die Worte sprach: „Wenn Gott mit mir sein wird und mich behütet auf diesem Wege, den ich gehe, und giebt mir Brot zu essen und ein Kleid anzuziehen, und ich kehre zurück in Frieden in das Haus meines Vaters: so soll der Herr mein Gott sein, und dieser Stein, den ich aufgerichtet zur Säule, soll sein ein Gotteshaus, und alles, was du mir giebst, will ich dir verzehnten“ — braucht auch im Jahrhundert des Weltkrieges kein Jude zu empfinden.

R. B.



Das jüdische Kriegsrecht und die Frau.

Von Rabbiner Dr. A. Neuwirth, Mainz.

(Fortsetzung.)

Besondere Gesetze sind ferner für den Fall vorgesehen, dass Frauen und Kinder in die Gefangenschaft geraten sind. Wenn wehrlose Angehörige des Judäereiches in die Gewalt der Krieger vom israelitischen Lande gefallen, so wurden sie nach der Einbringung sofort wieder freigelassen. So wird uns z. B. von einem sraelitischen Feldzuge gegen Judäa berichtet. Die Israeliten siegten und machten dabei eine aussergewöhnlich grosse Beute. „Und die Israeliten nahmen von ihren Brüdern 200000 Frauen, Jünglinge und Töchter gefangen, sie machten auch eine grosse Beute und sie brachten alles nach Samaria". Da stand ein Gottesmann auf und unterrichtete die Krieger wie sie sich den Gefangenen gegenüber zu verhalten haben. „Dünkt euch etwa die Landesleute von Juda und Jerusalem als Sklaven und Mägde zurückzubehalten ?; damit würdet ihr eine grosse Sünde begehen. O, höret doch auf mich und führet die Gefangenen, die ihr von euren Brüdern gemacht, wieder zurück, denn sonst begeht ihr eine grosse Sünde. Und es standen die vornehmsten Leute auf und unterstützten die Gefangenen; denen es an Kleidern fehlte, bekleidet man aus der Beute, gab ihnen Schuhe, dann zu essen und zu trinken und salbte sie; alle Schwachen wurden auf Eseln gesetzt und brachte sie nach Jericho" (II. Chron. 28, 7—15).

Die Bibel berichtet uns von einem ähnlich humanen Vorgehen auch Heiden gegenüber[1]). Diese Behandlung der Gefangenen zeugt von einem Grossmut dem Feinde gegenüber, und von einem Vertrauen, das man selbst dem Gegner schenkte, wie sie heute in diesem Masse nicht bemerkbar sind. Denn nach der Freilassung der Gefangenen hoffte man, werden die Gegner sich für besiegt erklären und eine Entschädignng zahlen.

---

[1]) Vgl. I. Kön. 20, 32. Dieses humane Mitgefühl mit den Gefangenen verleitete auch Saul zu der bekannten Sünde, dass er den Gefangenen Agog leben liess (I. Sam. 15, 8 f.).

Andere Einrichtungen sind für Frauen für den Fall vorgesehen, dass sie in die Gefangenschaft fremder Völker geraten sind. Es wird da einem jeden zur Pflicht gemacht, mit allen Mitteln dafür zu sorgen, dass die Gefangenen wieder ihre Freiheit erlangen. Der talmudische Ausspruch, der dieses Liebeswerk einschärft, lautet: „Mit der Auslösung der Gefangenen erfüllt der Mensch ein Grundgebot der Religion, denn Gefangenschaft ist schwerer als Tod und Hungersnot: in ihr treffen beides zusammen" (Baba b. 8 b). An einer andren Stelle heisst es: „Es gibt kein grösseres Gebot als die Auslösung der Gefangenen, denn der Gefangene gehört zu den Hungrigen, Durstenden, Nackten, und Lebensgefährlichen" (Jore Dea Cap. 252). Und schliesslich lesen wir an einer dritten Stelle: „Die Auslösung der Gefangenen geht der Ernährung und Bekleidung der Armen vor; man darf hierzu Geld und Sachen, die selbst für andre Wohltätigkeitszwecke bestimmt sind, verwenden" (Jore Dea ibid.).

Bisher haben wir von den Einrichtungen, die die Bibel zum Schutze und Wohle der jüdischen Frauen und Kinder getroffen, gesprochen: betrachteten wir nun die Bestimmungen, die für die Wehrlosen heidnischen Glaubens vorgesehen sind.

Wir bemerkten bereits, dass die Thaura Heiden vor Augen hat, die auf einer denkbar niedrigen Kulturstufe standen. Im Kriegsfalle scheuten sich die Frauen nicht, sich den feindlichen Mannschaften preiszugeben. Für derart gesittete Völker vermögen wir ganz humane Gesesze nicht zu erwarten. Nichtdestowenigr erwarten wir, dass die Thauro im „Prinzip" zwischen Kämpfern und wehrlosen Nichtkombattanten ein Unterschied machen werde. Eine derartige Unterscheidung ist tatsächlich in der Bibel zugunsten der wehrlosen Frauen und Kinder vorgesehen. Zunächst wird bestimmt, dass Frauen und Kinder eines besiegten heidnischen Volkes auch dann verschont bleiben sollen, wenn die Männer kriegsrechtlich zum Tode verurteilt werden.

Nach der Thauro ist es gestattet, wenn die Umstände es erfordern, die werhaften Männer des Feindes zu töten; Frauen und Kinder mussten dagegen unter allen Umständen verschont bleiben (Deut. 20): רק הנשים והטף והבהמה וכל אשר יהיה בעיר כל שללה

תבוז לך „Nur die Frauen und Kinder und das Vieh und alles, was in der Stadt sein wird, all ihre Beute plündere für dich". Der Siffre zu Deut. 20, 1, begründet diese Verschonung der Frauen und Kinder mit den Worten: כנגד אויביך אתה נלחם „Du darffst nur gegen deine Feinde kämpfen", nicht gegen Wehrlose [1]).

Auf die Frauen und die Kinder eines heidnischen Volkes, das mit Israel im Krieg stand, nimmt die Thanro auch sonst die schonendste Rücksicht — sofern die erstern sich nicht der Unzucht preisgegeben haben.

Aus dem Vorgehen des moabitischen Volkes in Schittim (vgl. Num. 25, 1 ff.), ersehen wir, dass im Altertum bei manchen orientalischen Völkern der Kriegsbrauch bestand, Frauen und junge Mädchen mit in den Krieg zu nehmen, und sie der Unzucht preiszugeben, um auf diese Weise die Feinde zu bezwingen. Einer derartigen Versuchung ist ja bekanntlich auch Israel, als es in der Nähe Moab lagerte, erlegen [2]). Was die Moabiter nicht durch Waffengewalt, nicht durch Zaubersprüche Bilams erringen konnten, dies haben sie durch Preisgebung ihrer Töchter an Israel erreicht. Das Volk, das eben noch Moab feindlich gesinnt war, schickte sich an, Bundesgenosse desselben zu werden. ויצמד ישראל לבעל פעור „Israel schloss sich eng dem Baal Peor an" (ibid.) [3]).

---

[1]) Eine Ausnahme bilden nur die Frauen und Kinder von den kanaanitischen Völkern die Israel erobern sollte. Wenn einer von den 7 Völkern, die Palästina vor der israelitischen Einwanderung bewohnten, mit Israel auf die Bedingung hin nicht einen Friedensbund schliessen wollte, den Götzendienst zu beseitigen und Israel unterthänig zu sein, so wurden Mann und Frau vernichtet (vgl. Deut. 20, 16). Diese Härte hat die תורה aber nur mit Rücksicht auf die Reinerhaltung des Judentums angeordnet (vgl. ibid. למען אשר לא ילמדו אתכם לעשות ככל תועבותם אשר עשו).

[2]) Das tiefere Motiv für das unzüchtige Verhalten Israels wurde leider bis nun nicht recht erkannt. Es handelt sich, wie dies bei alten Völkern der Brauch war, um eine Kriegslist. Die Thauro selbst betont dies Moment: כי צוררים הם לכם בנכליהם אשר נכלו לכם „Denn sie befeindeten euch durch ihre Arglist, mit der sie euch belisten" (ibid.).

[3]) In Siffre wird ausdrücklich auf diesen sittenlosen Brauch der Heiden hingewiesen. So lesen wir zu Deut. 21, B.: הכנענים בנותיהם הם מתקשטות במלחמה בשביל להזנות „Die Kananiterinnen zogen geschmückt, aufgeputzt in den Krieg, um sich der Unzucht preiszugeben". Nach der Ansicht des Si-

Als Israel die Sünde erkannte, wurde es aufgefordert, Midjan, das vor der grossen Macht Israels erbebte und nur durch die Unzucht und Sittenlosigkeit des Volkes Herr zu werden suchte, zu bekriegen. Den Intentionen des ganzen Unternehmens ensprechend, wichen hierbei die Sieger von der sonstigen, von der Thauro vorgesehenen Massnahme für wehrlose Frauenspersonen (vgl. Deut. 20. 14: רק הנשים והטף . . . וכל שללה תבוז לך „die Frauen und die Kinder sollst du dir zur Beute machen") ab und töteten alle Frauen und Mädchen (ibid. 31, 17).

Wie nun die kriegsgefangenen Heidinnen draussen im Kriegslager vor jeder Belästigung seitens eines Kriegers durch das jüdische Gesetz geschützt waren, so durften sie auch vertauensvoll in die Zukunft schauen. Denn auch nach dem Kriege waren die Gefangenen in jeder Weise geschützt. Die Unzucht mit derartigen Personen war in jeder Weise verboten. Wenn einem Krieger eine Gefangene besonders gefiel, so durfte er sie ehelichen, ohne Ehelichung war sie ihm verboten.

Aber gerade dieser Ehelichung mussten soviele Vorbereitungen vorangehen, dass wir an diesem einen Gesetz die ganze Erhabenheit und Göttlichkeit der biblischen Gesetze erkennen können. Wir möchten die Bestimmungen, wie sie in der Bibel aufgezählt sind, der Reihe nach, anführen. 1. Er durfte nur eine einzige Gefangene sich als Frau nehmen, um ihr genügend Achtung zu zollen; die Vielweiberei als solche verursacht schon die Respektlosigkeit, geschweige denn bei Kriegsgefangenen. Der Siffre zur Stelle verbietet die Heimführung einer zweiten Gefangenen selbst für den eigenen Vater oder den Bruder, denn auch in dieser Handlungsweise liegt eine gewisse Erniederung 2. Er musste die Gefangene nach Hause bringen; draussen im Kriege durfte er sie unter keinen Umständen zur Frau nehmen. Nach dem Siffre durfte er sie nur in das eigene, nicht aber in das Haus des Nächsten führen, denn auch dies wäre eine Geringschätzung.

porno zu Deut. 23, 18, soll die Warnung: לא תהיה קדשה מבנות ישראל ולא יהיה קדש מבני ישראל, die im Anschluss an die Massnahmen für das Kriegslager erwähnt, ebenfalls gegen den sittenlosen Kriegsbrauch der Heiden gerichet sein. Danach sollen sogar Männer der Unzucht preisgegeben worden sein.

3. Das übliche Haarscheeren und Nagelabschneiden bei den Gefangenen (וגלחה את ראשה ועשתה את צפרניה vgl. Ramban z. St.) wäre nach J. Barth (Jeschurun Jahrgang. I 287) ein Zeichen der Unterwürfigkeit. Gegen diese Erkläung spricht aber die Tatsache, dass die Thauro das Abschneiden nicht dem Sieger — wie dies in die Parallelstellen von Bart geschieht, sondern der Gefangenen vorschreibt. Es scheint vielmehr, dass das Haar und die Nägel zum symbolischen Zeichen des freiwilligen Eingehens auf das Bündnis mit dem Mann verwendet wurde (vgl. Barth a. a. St.). So versteht man dann auch die Fortsetzung des Verses: והסירה את שמלת שביה מעליה. Dieser Akt wurde demnach nur zur Erhebung der Gefangenen vorgenommen. 4. Er muss ihr noch vor der Ehelichung eine Zeit gewähren, in der sie ihre Eltern, die sie verlassen, betrauern kann. Nach der Thauro soll dies einen Monat dauern. Nach Jebamoth 48 b sollte in dieser Zeit auch die Entsagung der heidnischen Gewöhnungen im Elternhause bewirkt werden, um sie nachträglich in jeder Hinsicht als jüdische Frau zu betrachten, und sie auch in dieser Absicht zu ehelichen. 5. Sie sollte das Gewand ihrer Gefangenschaft ablegen, das sie nur als Hörige oder gar als Sklavin charakterisieren könnte. (Vgl. Genesius 41, 14, ויגלח ויחלף שמלותיו, 2. Könige 25, 29, ושנא את בגדי כלאו und Jer. 52, 29). 6. Erst nach allen diesen Vorbereitungen durfte er sie, durch eine jüdische Trauung geheiligt, zur Frau nehmen. Mit dieser Trauung übernahm er alle Pflichten, die ein Jude gegen eine geborene Jüdin zu erfüllen hatte (Siffre zur St.). Auch für den Fall, dass sie ihm später nicht gefallen sollte, ist ihr zugunsten dieselbe Vorsichtsmassregel gegen eine leichtfertige Scheidung getroffen (die Kethubo, in Ehekontrakt) wie bei einer geborenen Jüdin (vgl. Maim.. Hilchoth Melochim 5, 6). 7. Ihre Kinder waren nicht nur erbberechtigt, sondern ihr erstgeborener Sohn durfte auch, wie dies bei Kindern jüdischer Eltern der Fall ist, auf zweifachen Anteil Anspruch erheben (Kidd. 22 a, vgl. ibid. 66 b). Dies geschah auch dann, wenn Kindr von einer andern (einer Jüdin), die aber erst später geboren waren, da waren. 8. Dem Manne ist

verboten, mit dieser Gefangenen irgendeine Arbeit verrichten zu lassen, die man mit einer jüdischen Frau nicht tun liesse.

Für eine ganz einfache Heidin, die auf der niedrigsten Kulturstufe steht, schreibt die Thauro derartig humane Gesetze vor, für den Fall, dass sie in den jüdischen Kreis gelangt. Aber auch wenn die Gefangenen nicht als Mitglieder in die Gemeinde Israels aufgenommen, für die Sieger nicht als Frauen in Betracht kamen, war den Gefangenen eine sehr humane Behandlung zuteil geworden. Dies war schon dadurch gesichert, dass alle Gefangenen, soweit sie überhaupt im jüdischen Lande verblieben, das Judentum beziehungsweise, die שבע מצות בני נח, annehmen mussten und dann unter wahrhaft humanen Gesetzen standen. Welche Rücksicht auf die heidnisen Gefangenen im jüdischen Lande genommen wurde, ersieht man aus den Vorgehen der Gibboniter, die als Gefangene behandelt wurden. Zur Zeit von David kam eine Hungersnot, die auf die schlechte Behandlung der Gibboniter seitens Sauls zurückgeführt wurde. Sieben Söhne von Saul verfielen daher dem Tode (II. Sam. 21, 1—10).



Retter des Judentums.

Ein brennender Wunsch, zu leisten, zu wirken, nicht umsonst gelebt zu haben, seinesteils beigetragen zu haben zur Hinüberrettung der Thora in die kommende Zeit, dazu der flammende Ehrgeiz, mitgezählt zu werden, wenn man die Führer Israels zählt: das ungefähr ist die seelische Stimmung, welche die Besten unter uns erfüllt.

Schon die Jugend meldet sich zum Wort. Sie hat vergessen, was Bescheidenheit ist. Statt zu lernen lehrt sie, statt zu hören redet sie. Und glaubt mit all dem das Judentum zu retten.

Wenn das so weiter geht, dass unser Wille zum Judentum in Erzeugung enthusiastischer Wärme sich erschöpft: wenn die blosse Bewegung, die Vielgeschäftigkeit, Reden und Diskutieren, Pose und Applaus unsere einzigen Mittel zur Rettung des Judentums sein und bleiben werden, dann behüte uns Gott.

Was uns fehlt, ist ein Doppeltes: Viel Geist und viel Geld.

Unser Wissen, unser Können, die Schwungkraft unseres Geistes, die Ergiebigkeit unseres Könnens ist gering. Ein Blick auf den jüdischen Büchermarkt genügt, um zu erkennen, auf welchem Niveau unsere geistige Potenz schon seit Jahr und Tag verharrt. Jahre vergehen, bis unsere Intelligenz ein Buch von Ewigkeitswert in den Handel bringt.

Diese armselige Erscheinung hat schon Manche an der zündenden, befruchtenden Kraft der Thora irre gemacht, weil sie die wahre Ursache dieser geistigen Impotenz verkannt haben. Nicht die Thora ist schuld, wenn ihre ohnmächtigen Jünger für ihre süssesten Geheimnisse kein Ohr und kein Auge haben.

Es ist unglaublich, wie träg diese Jünger sind; wie ängstlich sie jede Anstrengung meiden, die ihnen das spielerische Ergehen in den Hallen der Thora erschwert; wie sie lesen die Thora statt sie zu lernen — als ob למוד התורה ein geistiges Ausspannungsmittel und nicht ein opfermutiges Martyrium wäre.

Vermehret den Geist in unseren Reihen, sorgt dafür, dass למוד התורה aus einem originellen Sport in einen ewigen, keine

Mühe und kein Opfer scheuenden Ritterdienst sich verwandele, dann habt ihr was für die Rettung des Judentums getan.

Auch unser Geld ist gering. Die dringlichsten Aufgaben werden zurückgestellt, weil kein Geld da ist. Wenn alle unter uns, die keine Zeit zum Lernen haben, wenigstens Geld zu verdienen und — was noch wichtiger ist — auszugeben hätten, wir könnten frohgemuter in die Zukunft schauen. Unsere Lehranstalten für Thorakunde müssen um ihre Existenz vielfach schwer kämpfen. Und Niemand empfindet diesen Missstand als eine Schmach. Wir haben uns damit, wie mit so vielem, allmählich abgefunden und bestreben uns unter grossem Geräusch, die billigen Kräfte unserer Kultur- und Finanzpolitik im Rahmen der Gesamtheit zu erproben. Das kann gut werden.

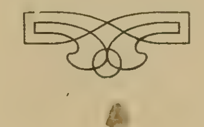
Wenn wir uns blos die Pose der Judentumsretter abgewöhnen könnten! Wenn wir schlicht und grad unsere Wege gingen und ohne Ehrgeiz nach Applaus nur einfach täten, was uns die Pflicht gebietet: wenn wir uns entschliessen könnten, den Teil unserer Zeit und unseres Vermögens, auf den wir im Sinne der Thora gar keinen Anspruch haben, der Thora zu weihen, wenn wir unser Geld zu Spenden und Stiftungen verwendeten, statt es zu verspielen und zu verjubeln, uns aufs Lernen verlegten, statt nach Amüsement zu jagen —: vielleicht hätten wir damit das Judentum, sicherlich aber uns selbst gerettet.



Literarisches.

Jüdisches Jahrbuch für die Schweiz 1917—18. Verlag des Jüdischen Jahrbuchs Luzern-Leipzig.

Mit seinem reichhaltigen Stoff reiht sich dieses Jahrbuch seinem Vorgänger würdig an. Wenn das jüdische Leben der Schweiz ebenso reichhaltig ist, wie der Kalender, der dieses Leben wiederspiegeln soll, dann ist die Schweiz nicht nur ihrer Neutralität, sondern auch ihres Judentums wegen zu beneiden.



Kuriosa.

I.

Lied.

Ach, es ist nicht gut zu sagen,
Denn wer sagt, versagt.
Könnten wir den Schwall ertragen,
Wär er Baum, der ragt.

Alle Wesen — Augenabend —
Kommen wie die Hirschkuh trabend,
Lehnen zart das Innig-Scheue
Ihres Haupts an unsre Atemtreue.

Aber wir, ein schwarzer Samen,
Lügner, die zu Worte kamen,
Tatlos Tauscher, Tuer, Täter,
Weltzernenner, Waldverräter,
Morden Gott und uns mit Namen Namen.

(Aus „Der Gerichtstag, Gedichte von Franz Wertel“, abgedruckt in Heft 1—2 des 2. Jahrgangs der Buberschen Monatsschrift „der Jude“.)

II.

Geliebte.

Mit Stolz und berechtigtem Hochgefühl erfülle Euch, Geliebte, das Bewusstsein . . . . .

Wohlan . . . . meine geliebte Gemeinde, die Du hier erschienen bist, um Zeugin zu sein dieses weihevollen Gottesdienstes . . . .

Aber, Geliebte, ehe das Wort der Offenbarung . . . .

So, Geliebte, sei es in diesem heiligen Kampfe . . . .

Darum, Geliebte, seiet stark im Glauben.

Geliebte, so hat Seele stets zu Seele nur gesprochen.

Geliebte, dieses Wort des edlen Dichters sei uns Geleite in dieser ernsten Stunde.

Und doch, Geliebte, wie unfromm und undeutsch wäre es . . . .

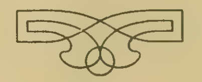
Ja, Geliebte, lasset uns verstehen in dieser festlichen gegürteten Stunde . . . .

Darum, Geliebte, weiss ich in dieser Stunde kein beschwingteres und tiefer dringendes Wort . . . .

Zuletzt, aber nicht zuletzt, Geliebte, lasset uns noch die frommen zitternden Lichtlein grüssen . . . .

Also, Geliebte, lassot sie leuchten, die Lichtlein der Chanukka.

(Aus „Kriegspredigten, gehalten in der Gemeinde-Synagoge am Börneplatz von Rabbiner Dr. N. A. Nobel, Seelsorger der Garnison Frankfurt a. M.“)



דרש טוב לעמו

JUEDISCHE

MONATSHEFTE

herausgegeben von Rabbiner Dr. P. Kohn, Ansbach,
unter Mitwirkung von Rabbiner Dr. Salomon Breuer, Frankfurt a. M

Jahrgang 4. Heft 11.

Die Sehnsucht nach dem Ende.

Auch Pharao sehnte sich nach dem Ende. Mit ihm ersehnen es die Genusssüchtigen, denen der Weltenjammer den Genuss vergällt; sie können das Ende nicht erwarten, um wieder ungestört vom Taumel sich ergreifen zu lassen. Mit ihm ersehnen es die Gedankenlosen, die das Getöse einer berstenden Welt um den Schlaf gebracht; unwillig, verärgert warten sie auf den Augenblick, da Ruhe wieder eingetreten und der Schlaf sie wieder umfängt. Mit Pharao warten sie, bis „Erleichterung eingetreten" (Ex. 8, 11) — So sind sie, sprechen traurig die Weisen, unter der Wucht der Leiden, im Gefühl ohnmächtiger Schwäche beugen sie sich, es braucht aber das Unwetter sich nur zu verziehen, und es ist, als hätten sie nichts gelernt.

Die Sehnsucht nach dem Ende ist ein Recht, das erst erworben werden muss.

Im Gefängnis schmachtete er verlassen und vergessen. Über ihn hinweg gingen die Ereignisse, erloschen sein Andenken, in Nacht getaucht seine Zukunft — וישכחהו׃

Und auch sein Volk „geplündert und beraubt, sie alle der Anhauch der Buben, bergen in Gefängnissen sich, werden zur Beute, und keiner rettet, zur Plünderung, und niemand spricht: gib wieder" — (Jes. 42)

Und auch Zion klagt: Verlassen hat mich Gott, mein Herr hat mein vergessen — (Jes. 49)

וישכחהו — ויהי מקץ Er setzt das Ende, Er allein weiss es. קץ שם לחושך Er setzt der Finsternis das Ende (Jiob 28), Er setzt auch unserer Finsternis das Ziel.

Ihr ersehnet das Ende. Glaubt ihr an ein Ende, an ein Ziel? Dann steht ihr mit dem Propheten auf der Warte und starrt hinaus in die finstere Nacht historischer Unbegreiflichkeiten, und, umwogt von atemberaubenden Nebelschwaden, flüstert ihr euch כי עוד חזון למועד (Hab. 2) die Botschaft zu vom anbrechenden Morgen, der euch eine Gewissheit ist, so lange für euch die Geschichte der Menschheit nicht aufgehört hat, das Werk einer schaffenden Gottheit zu sein, dessen einzelne Phasen euch freilich ebenso rätselhaft sind wie der Werdegang jedes ans Licht sich ringenden organischen Geschöpft. Ihr kennt das מועד, das Ziel gottgewollter Weltentwicklung: aus grauenhafter Entfremdung soll eine törichte, betrogene Menschheit ihren Schöpfer wiederfinden, nachdem sie den erbärmlichen Wahn, sich selber Lebenswege zu bahnen und Lebensziele zu setzen, mit nicht endenwollendem Leid gebüsst. Ihr kennt dies מועד, von Paradieseswonnen begleitet, grüsst es euch am Beginn der Weltgeschichte. von Prophetenwort verbrieft, strahlt es euch durch alle Nacht niederbeugender Trostlosigkeiten zukunftsgewiss entgegen. Und deshalb ויפח לקץ haucht es euch heran, leise, ganz leise dem Ende entgegen — לא יכזב nichts kann euch die Gewissheit rauben, und zögert es, ihr harret sein, es kommt, es kommt, keinen Augenblick später — als Er es will.

Nur nicht verzagen, nur nicht irre werden! Fluch, wer in törichten, nutzlosen Berechnungen sich zu ergehen wagte (Sanhedrin 97).

קץ שם לחושך Er setzt der Finsternis das Ende. Wann? Wenn die Menora über das Schwert gesiegt, überwunden hat die Roheit und Gewalt. Wann? כל זמן שיצר הרע בעולם אופל וצלמות

בעולם Wundert euch nicht über die finstere Nacht, die schaurigen Todesschatten — noch lebt das Böse.

Es lebt in der Anbetung der Macht, in der Vergötterung des Menschen, wenn Menschen Ihn nicht schauen, der allem Leben das Ziel und die Wege dahin zu künden bereit ist, es lebt in der Gedankenlosigkeit und dem beschämenden, erniedrigenden Leichtsinn, mit dem der Genusssüchtige um den Rausch des Augenblicks sein Leben verspielt — und die Erde sollte nicht in Nacht und Tod sich hüllen?

Macht erst der Herrschaft des יצר הרע ein Ende, wenn ihr das Ende wollt. Er setzt der Finsternis ein Ende, ihr aber könnt es beschleunigen. Folget dem Licht der Chanuka, es leuchtet euch in die Nacht und, von ihm geführt, erlebt ihr „das grosse Licht", während ihr im Finstern wandelt, und strahlt euch ein Leuchten in Todesschatten hinein (Jes. 9).

Es bricht einst Gott, nach dem Worte der Weisen (Sukka 52), die Macht des Bösen. Den Gerechten erscheint dann rückblickend das Böse in ragender Bergesgrösse, und es fliessen ihre Tränen: wie konnten wir diesen hohen Berg bezwingen! Doch den Frevlern steht es da wie ein Faden so schwach, und es fliessen ihre Tränen: wie vermochten wir nicht diesen Faden zu bewältigen!

Wenn einst eine tränenvolle Geschichte das Ende der Nacht erleben wird, langsam und allmählich die Schatten zu weichen beginnen, grausige Erfahrung und bittere Enttäuschung dem Menschengeschlecht die Binde von den Augen nehmen, schal geworden die Freude und der Genuss, in ihrer Kläglichkeit erkannt Macht- und Selbstvergötterung, von seinem Götterthron niedersteigt der Mensch, für immer entsagend dem widersinnigsten, grässlichsten Wahn: selbst sich seinen Gott zu machen und ist doch selber nicht Gott (Jer. 16) und ihm in ihrer Selbstverständlichkeit die Erkenntnis aufgeht, dass Menschen erst die Gottheit gebären müssten, ehe sie imstande wären, sich selber ihr Leben zu deuten und zu stützen — und dann die Tränen der Reue ihnen fliessen, und sie vor dem unfassbaren Rätsel nur stehen werden, dass ein solch erbärmlich „schwacher Faden" jemals sie zu fesseln vermochte, sie sich ihrer Schwäche schämen werden, die sie dieses

„schwachen Fadens" nicht Herr hat werden lassen und mit Jahrtausende langem Jammer sie büssen liess — glücklich, wenn ihr dann zu jenen euch zählen dürft, die lange, lange vorher schon die Wahrheit begriffen, in einer Zeit, da bergeshoch die Schwierigkeiten, vermessen schien der Mut, es wagten, allein dazustehen und zur Menora griffen, während eine Welt mit dem Schwerte stürmte, vor euch „der Berg so hoch" (Sech. 4), in eurer Brust aber unbesiegbare Kraft, in eurem Auge ewiges, siegesfrohes Leuchten, glücklich, wenn einst im Gedanken daran die Tränen stolzer Freude und stiller Rührung euch fliessen.

Führet den Kampf um das Ende, damit ihr das Recht habt, das Ende zu ersehnen.

J. Br.



Vom Christentum.

Willkürliche Meinungen, die das Wesen des Judentums nur zu trüben geeignet sind, müssen unbedingt von der Hand gewiesen werden. Diese Forderung gilt auch für die Beantwortung der Frage, worin der Einfluss des Judentums auf die Weltkultur besteht. Dieser Einfluss wird gewöhnlich sehr einseitig erfasst. Man lässt sich hierbei in der Regel von sehr materialistischen Erwägungen leiten, indem man sich auf die Prüfung der Frage beschränkt, worin der Einfluss der Juden auf die materielle Kultur der Menschen besteht. So beobachtet man z. B. den jüdischen Kaufmann und schreibt nach berühmtem Vorbild ein dickes Buch über den Einfluss der Juden auf das Wirtschaftsleben. Man zählt die jüdischen Künstler und Politiker und bemisst danach den Einfluss der Juden auf Kunst und Politik. Man erfährt, dass ein Jude es war, der zu Beginn des Krieges Deutschlands Rohstoffversorgung sicher stellte und zieht daraus den Schluss, welch einen Faktor der Landesverteidigung die jüdische Intelligenz darstellt. Man konstatiert, dass von 14 deutschen Trägern des Nobelpreises die Hälfte Juden sind, dass die Weltmeisterschaft im Schachspiel in der letzten Zeit dreimal von einem Juden errungen wurde und man schliesst daraus, dass die Weltkultur verarmen müsse, wenn ihr der jüdische Einschlag fehlen würde. So gewiss aber auch diese statistischen Feststellungen ebenso interessant wie bezeichnend für den Einfluss der J u d e n auf die Weltkultur sind, so müssen wir uns doch hüten, Juden und Judentum ohne weiteres zu identifizieren. Das Judentum als solches hat unmittelbar weder mit dem Rohstoff noch mit dem Schachspiel etwas zu tun. Wenn wir den Einfluss des Judentums auf die Weltkultur feststellen wollen, so haben wir nicht danach zu fragen, was einzelne hochbegabte Menschen, die zufällig als Juden geboren sind, zur Förderung der Kultur beigetragen haben, wir haben dabei vielmehr das Judentum in seiner historischen Er-

scheinung, als geistige Macht, als religiöse Potenz ins Auge zu fassen und uns danach umzusehen, was die Weltkultur der jüdischen Religion zu verdanken hat. Zur Beantwortung dieser Frage müssen wir die Gegenwart verlassen und uns der Vergangenheit zuwenden.

I.

Es war vor ungefähr 1900 Jahren, zur Zeit der römischen Herrschaft über Palästina, oder wie man besser sagt, Judäa, denn damals gehörte ja das Land noch der jüdischen Nation, die blos unter römischer Oberhoheit stand. Der römische Kaiser liess das Land durch Statthalter verwalten, die sogenannten Landpfleger. Das römische Joch wurde naturgemäss von den Juden recht schwer und hart empfunden. Man würde aber doch den Römern Unrecht tun, wollte man nicht zugeben, dass die ersten Landpfleger, die nach Judäa kamen, bemüht gewesen sind, den Juden die Fremdherrschaft möglichst erträglich zu machen. Das brachten sie aber nur fertig, indem sie sich vor allen Dingen davor hüteten, die religiösen Gefühle der Juden zu verletzen. Wenn römische Truppen in Jerusalem einzogen, dann hatten sie Befehl, von ihren Fahnen die göttlich verehrten Kaiserbilder abzunehmen, weil den römischen Machthabern die jüdische Anschauung bekannt war, die in dem Bibelwort niedergelegt ist: Du sollst dir kein Bild machen, kein Abbild dessen, was im Himmel droben und was auf Erden unten (Ex. 20, 4). Ja, im jüdischen Lande durften nicht einmal die römischen Münzen mit den Köpfen der römischen Kaiser Augustus und Tiberius geprägt werden. So weit ging die Rücksichtnahme Roms auf die religiöse Empfindlichkeit seiner jüdischen Untertanen.

Diese dank der römischen Toleranz noch einigermassen erträglichen Verhältnisse hörten nun mit einem Schlage auf erträglich zu sein, als im Jahre 26 die Stelle des Landpflegers neu besetzt wurde. Der neue Mann führte den später so berühmt gewordenen Namen Pontius Pilatus. Die Entsendung dieses Mannes hängt mit Vorgängen in Rom zusammen,

die uns hier weniger interessieren. Wichtig für die Juden war's und wichtig sollte es späterhin für das Schicksal der ganzen Weltkultur werden, dass dieser Pilatus im Einverständnis mit seinem Vorgesetzten, dem römischen Minister Sejan, mit ganz neuen Verwaltungsmaximen nach Jerusalem kam, dass er mit den duldsamen Überlieferungen seiner Vorgänger brach und in Jerusalem einen förmlichen Kulturkampf zu entfesseln wusste. In der Hauptsache waren es zwei Vorgänge, die unter den Juden masslose Erbitterung und Erregung erzeugten, ja sogar zu hitzigen Revolten und blutig ausgehenden Strassentumulten führten: die öffentliche Aufstellung der Kaiserbilder in Jerusalem, die Beschlagnahme des Tempelschatzes, um daraus die Kosten einer Wasserleitung zu bestreiten, die Jerusalem mit einer 36 Kilometer entfernten Quelle verbinden sollte. Man muss schon wissen, wie tiefsitzend in jüdischen Gemütern die Scheu vor abgöttischen Bildnissen ist — eine Scheu, die ja noch heute aus den jüdischen Gotteshäusern jede Abbildung verdrängt — man muss schon die Weihe und Heiligkeit aller Einrichtungen kennen, die mit dem jüdischen Tempeldienst zusammenhängen, um die furchtbaren Wirkungen dieser behördlichen Massnahmen ermessen zu können.

Die wilde Erregung, welche die Anordnungen des Pilatus erzeugten, sie hat welthistorische Bedeutung, denn sie wurde der Ausgangspunkt einer religiösen Sektenbildung, die weiterhin — wie wir noch sehen werden — für die ganze Weltkultur von weittragendster Bedeutung werden sollte. Wir müssen uns zum Verständnis dieser Entwicklung in die Seele des jüdischen Volkes jener Zeit hineinversetzen. Wir dürfen nicht vergessen, dass die Juden damals nicht wie heute, wo sie sich zumeist bloss als konfessionelle Gemeinschaft empfinden, noch unbestritten eine Nation mit allen Ansprüchen auf nationale Selbständigkeit, auf nationales Eigenleben waren. Je grösser der römische Druck wurde, je meisterhafter es Pilatus verstand, die Revolution in Judäa mit allen Mitteln einer Schreckensherrschaft zu bekämpfen, desto leidenschaft-

licher musste im Innern des Volkes die Sehnsucht nach einer besseren Zukunft erwachen, desto heisser musste das Volk die Verwirklichung all jener prophetischen Weissagungen herbeiwünschen, wonach einmal der Tag kommen werde, da Israel unter dem Szepter des davidischen Königshauses ein Leben der Freiheit und Selbständigkeit leben werde. Die Tyrannei des Pilatus führte zu einer unerhörten Steigerung der messianischen Sehnsucht. Je dunkler die Gegenwart war, desto heller war die Zukunft, von der man träumte, desto inbrünstiger wurde das baldige Kommen des Messias erfleht.

Schwer ist es für trockene, nüchterne Menschen des 20. Jahrhunderts, sich in die messianische Stimmung jener Zeit zurückzufühlen. Es ist schwer, doch nicht unmöglich. Denn etwas ähnliches hat sich ja später nicht blos im 17. Jahrhundert wiederholt, als ebenfalls unter dem Eindruck von allerhand politischen Drangsalen messianische Träume die Köpfe benebelten, etwas ähnliches — allerdings in etwas modernisierter Form — erleben wir ja auch in unsern Tagen. Haben denn nicht auch die furchtbaren Leiden des Weltkrieges messianische Stimmungen erzeugt? Ist denn der ewige Frieden, den ganz vernünftige Leute als Resultat des Weltkrieges erwarten, ist denn der Schrei nach Abmachung und Verständigung, von dem der Reichskanzler sprach, etwas anders als eine moderne Verkleidung jener uralten jüdischen Idee von dem Kommen des Moschiach, von der Verbrüderung aller Völker, von der Verwandlung der Schwerter und Lanzen in Pflugscharen und Sensen? Noch immer hat politisches Leid die Sehnsucht nach dem Moschiach geweckt. So war's zu allen Zeiten. Und so war's auch, nur noch intensiver und hitziger, auf dem heiligen Boden Judäas im 2. Jahrzehnt des 1. Jahrhunderts.

Das allgemeine Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit wurzelte jedoch nicht blos in den traurigen politischen Verhältnissen Judäas. Auch die inneren religiösen Zustände waren verworrener als je. Es gab damals drei Parteien unter den

Juden: die Pharisäer, Sadduzäer und Essäer. Die Pharisäer das waren die Anhänger des alten Judentums, die ihre Lebensweise genau nach Gesetz und Überlieferung einrichteten. Es war der weitaus grössere Teil der Nation, der unentwegt an an der überlieferten Religion festhielt. Die Sadduzäer, die blos einen kleinen, aber durch Reichtum und soziale Stellung sehr einflussreichen Bruchteil der Nation bildeten, emanzipierten sich von einem Teil des jüdischen Religionsgesetzes und zwar hauptsächlich von denjenigen Elementen der Thora, die ihrem Streben nach politischem Einfluss und unbeschränktem Lebensgenuss hinderlich waren. Die Essäer waren eine Zweigabteilung der pharisäischen Partei. Sie bildeten innerhalb der pharisäischen Partei einen religiösen Orden mit besonders strengen Regeln, unter welchen besonders hervorgehoben seien: Gütergemeinschaft, Ehelosigkeit, Gleichheit und primitive Einfachheit in Kleidung, Nahrung und allen Lebensbedürfnissen. So waren sie blos mit einem langen weissen Rock bekleidet, der an den Hüften durch einen Gurt zusammengehalten war.

Die Zwistigkeiten zwischen Pharisäern und Sadduzäern — auf die wir in diesem Zusammenhang nicht näher eingehen können — waren nicht blos ein Verhängnis für den inneren religiösen Frieden, sie haben auch die politische Moral im höchsten Grade ungünstig beeinflusst. Es kam so weit, dass die römischen Landpfleger, nicht genug damit, dass sie sich das Recht anmassten, den jüdischen Hohepriester ein- und abzusetzen, gewohnheitsmässig die Hohepriesterwürde an den Meistbietenden verkauften und, was noch viel schlimmer, dass sich unter den Sadduzäern auch Leute fanden, die sich auf dieses noble Kaufgeschäft eingelassen haben. Auch zur Zeit des Pontius Pilatus war 's ein Sadduzäer, namens Joseph Kaiphas, der das Amt des Hohepriesters bekleidete.

Diese traurigen religiösen Verhältnisse trugen neben den politischen Zuständen wesentlich dazu bei, um in weiten Kreisen der jüdischen Nation einen brennenden Wunsch nach Besserung

und Gesundung, eine krampfhafte Sehnsucht nach dem Messias zu erzeugen. Fand sich nun ein Mann, der, ausgestattet mit allen Eigenschaften eines Volksführers, getragen von der messianischen Stimmung der Zeit, die Gunst des Augenblicks zu nützen wusste und es verstand, das erlösende Wort zu sprechen und die erlösende Tat, wenn auch nicht zu vollbringen, aber doch phantastisch und bildkräftig an die Wand zu malen, so musste er ein leichtes Spiel haben, wenigstens einen kleinen Kreis von Schwärmern und Gläubigen um sich zu sammeln und sich selbst als den providentiellen Messias, als den von Gott selbst gesandten Erlöser und Befreier eines nach Erlösung und Befreiung schmachtenden Volkes zu proklamieren. Ein solcher Mann fand sich in der Tat in einem kleinen Städtchen in Niedergaliläa, südlich von Sepphoris —: es war Jeschua aus Nazaret, der Stifter des Christentums.

II.

Wir Juden dürfen uns nicht berufen fühlen, die rätselhaften Vorgänge jener Zeit im einzelnen darzustellen oder gar darüber ein kritisches Urteil abzugeben. Wir dürfen niemals vergessen, dass diese Vorgänge unseren christlichen Mitbürgern ein unantastbares Heiligtum bedeuten. Schon aus Gründen des Taktes müssen wir darum hier die grösste Vorsicht walten lassen. Die gleiche Toleranz, die wir von unsern christlichen Mitbürgern für unsern Glauben verlangen, müssen wir auch dem ihrigen entgegenbringen. Natürlich braucht uns dieser Takt nicht zu hindern, der Wahrheit, wie wir sie verstehen, die Ehre zu geben und ohne weiteres zu behaupten, dass im Sinne *unseres* Glaubens die weltgeschichtliche Mission des Christentums darin besteht, die Weltkultur mit jüdischem Geiste, mit jüdischen Gedanken zu durchdringen. Um diese Behauptung zu rechtfertigen, dazu genügt es vollkommen, wenn wir uns aus der Geschichte der Entstehung des Christentums nur die wichtigsten, grundlegenden Tatsachen vergegenwärtigen.

Wir haben hier zwei Dinge scharf auseinanderzuhalten: das Wollen und Wirken des Stifters der christlichen Religion auf der einen, das Wollen und Wirken seiner Nachfolger auf der andern Seite. Die Lebensarbeit des ersteren galt ausschliesslich der jüdischen Nation, die der letzteren der ganzen Welt. Es ist im Grunde genommen nicht richtig, wenn man Jeschua aus Nazaret als den Stifter einer neuen Religion bezeichnet. Seine Absicht war keineswegs, eine neue Religion zu begründen — soll er doch persönlich die jüdischen Ceremonialgesetze, wie Sabbath, Speisegesetze etc. streng befolgt haben — sondern im Gegenteil die alte jüdische Religion im Volke zu befestigen und Judäa vom römischen Joche zu befreien. Hätte er es unterlassen, sich selbst als den von den Propheten angekündigten und von Gott gesandten Messias zu bezeichnen und seine Sendung durch Wundertaten beglaubigen zu wollen, so hätte der Gerichtsbehörde in Jerusalem, dem Sanhedrin, jeder Rechtsgrund gefehlt, ihn unter dem Vorsitz des Hohepriesters Kaiphas zum Tode zu verurteilen. Denn abgesehen von seinen messianischen Ansprüchen lief seine Lehre im grossen und ganzen auf ein essäisches Judentum hinaus. Diesen Zusammenhang mit dem Judentum hat das Christentum bis auf den heutigen Tag nicht zu lösen vermocht. Weltfeindlichkeit, Verachtung des Reichtums, Ehelosigkeit, Gütergemeinschaft, Verwischung der Grenzen zwischen Glauben und Aberglauben: man muss schon sehr kurzsichtig oder eigensinnig sein, um hier die Verwandtschaft des Christentums mit dem jüdischen Essäertum zu verkennen.

Ist aber auch das Christentum zur Zeit seines Stifters eine interne jüdische Streitsache gewesen, die vor dem Forum des Sanhedrin erledigt werden musste, so hat es doch die Tragik des jüdischen Volkes gefügt, dass dieses jüdische Todesurteil zu Israels schmerzlichstem und blutigstem Verhängnis werden sollte. Man vergass im Laufe der Zeit, dass dieses Todesurteil nicht bloss ein Akt der jüdischen Religionsbehörde, sondern auch eine Massnahme der römischen

Staatsbehörde war. Jeschua aus Nazaret musste aus doppelten Gründen, aus religiösen und politischen, verurteilt werden. Er musste sterben, weil er 1) mit seinen messianischen Ansprüchen in einen verhängnisvollen Gegensatz zur jüdischen Religion geriet und weil er 2) mit seinen politischen Tendenzen zur Befreiung Judäas aus römischem Joche der römischen Regierung als rex Judaoreum, als König der Juden, als Staatsverräter galt. Nicht bloss das jüdische Sanhedrin, auch der römische Landpfleger Pilatus hat ihn zum Tod verurteilt. Ja, die ganze Art und Weise, wie er hingerichtet wurde — die Geisselung vor dem Tode, die Kreuzigung, die Dornenkrone — dem jüdischen Kriminalrecht ist sie fremd — das war alles Pilatus' Werk. Und wenn in den kommenden Jahrhunderten die aufreizende Vorstellung dieses grausigen Todes zur Überschwemmung der Erde mit einem Meer von jüdischem Blut und jüdischen Thränen führte, während Rom frei ausging, so beweist dieses Unrecht nur, dass Israel, wie so oft, so auch hier, für die Sünden anderer bluten, für die Schuld seines eigenen Erbfeindes büssen musste.

III.

Es ist ein uralter jüdischer Gedanke, dass es keinen Menschen gibt, der imstande wäre, den Wert seines eigenen Lebens und dessen Bedeutung für die Folgezeit zu beurteilen. Wir alle, die Grosten und die Kleinsten, sind Werkzeuge in Gottes Hand. Vielleicht die wunderbarste Bestätigung dieses Gedankens bietet uns die Entstehungsgeschichte des Christentums. Hat sein Stifter bis zu seinem Tode nur die Befreiung und Erlösung Judäas im Auge gehabt — von den Heiden wollte er nichts wissen, denn man darf die Perlen, wie er sagte, (dies Wort stammt von ihm) nicht vor die Säue werfen — von der weltkulturellen Bedeutung seiner Lehre ahnte er nichts — so haben seine Nachfolger dafür gesorgt, dass die Perlen des Judentums auch vor die heidnischen Säue geworfen wurden, dass die jüdischen Ideen, die ihr Meister verkündete, die ganze Weltkultur auf eine neue Basis stellten. Es kann nicht unsere Aufgabe sein,

hier im einzelnen zu schildern, wie sie das fertig gebracht haben.) Blos die wichtigste Tatsache sei hervorgehoben, dass der alte jüdische Glaube in der Hand der Apostel, insbesondere des genialsten unter ihnen, Paulus, eine tiefgreifende Umgestaltung, Abschleifung und Anähnelung an das Heidentum erfahren musste, ehe er seinen Siegeszug durch Länder und Völker antreten konnte. Wohl war es nicht mehr das alte Judentum mit dem ganzen Reichtum seines unbegriffenen Inhalts, das hier gelehrt wurde, immerhin, auch die vereinzelten Blüten vom Baume des Judentums genügten, um die morsche, lebensmüde heidnische Welt vor dem völligen Untergang zu retten, um verzweifelnde Gemüter noch einmal mit dem Glauben an den Anbruch eines Weltfrühlings zu erfüllen. Wir müßten es verstehen, uns in die Zustände und Stimmungen der damaligen römischen Welt völlig einzufühlen, um ermessen zu können, wie revolutionirend es auf die Menschen jener Zeit gewirkt haben muss, als sie gewahrten, wie da in langsamem aber sicherem Prozess die Weltkultur mit jüdischem Geiste sich durchsetzte, als sie den Geist des Judentums über die Brücke des Christentums wie einen Eroberer auf sich zukommen sahen. Man muss den Gegensatz zwischen antiker und christlicher Weltanschaung verstehen, um den Einfluss des Judentums auf die Weltkultur zu ermessen. Ist es nötig, diesen Einfluss im einzelnen nachzuweisen?

So gar manches tragen die Menschen seit vielen Jahrhunderten in und mit sich herum, ohne zu wissen, wie schwer ihr Lebensgepäck mit jüdischen Edelsteinen beladen ist. So ist z. B. der Begriff der Menschheit ein jüdisches Patent. Die alten Völker kannten keine Menschheit, sie kannten nur sich, nur ihren eigenen Stamm, nur ihre eigene Nation, alle anderen galten ihnen als „Barbaren". Da kam das Judentum und predigte die Zusammengehörigkeit aller Menschen. Alle Menschen sind Kinder des einen und desselben Gottes. Der Begriff der einen Menschheit hängt mit dem Begriff des einen Gottes zusammen. Nur dann, wenn alle Menschen

einen Gott haben, giebt es etwas, was sie innerlich zusammenhält und sie aus einem Rudel wilder Tiere in eine Familie von gesitteten Menschen verwandelt. Hüten wir uns, den Einfluss dieser grossen jüdischen Idee auf die Weltkultur zu unterschätzen. Man pflegt die Antike im Hinblick auf die Zeit der Renaissance als die Wiege der modernen Weltkultur zu bezeichnen. Es ist nicht wahr. Wir könnten uns die moderne Weltkultur viel leichter ohne Griechentum als ohne Judentum denken. Das künstlerisch bewegte und orientierte Griechentum hat die Schönheit des menschlichen Leibes entdeckt, das religiös bewegte und orientierte Judentum hat die Schönheit der menschlichen Seele entdeckt. Was wäre aber die Weltkultur, wenn ihr gerade die Elemente fehlten, die ihr aus der Schönheit der menschlichen Seele erblühten. Über die Unverlierbarkeit dieser Seelenschönheit dürfen wir uns keiner Täuschung hingeben. Selbst in dem blutigen Graus der Gegenwart verleugnet die Seele ihre Schönheit nicht. Denn so furchtbar dieser Krieg ist, so gewiss er auch den Anschein des Bankerotts der Weltkultur erweckt, und so gewiss unsere heutige Generation Gefahr läuft, durch Überspannung des nationalen Gefühles den Begriff der Menschheit wieder zu verlieren und damit wieder in die Barbarei des Altertums zurückzufallen, so wird doch Jedermann zugeben, dass z. B. all die reinmenschlichen Grosstaten, die auf dem Gebiete der sozialen Fürsorge geschehen und noch geschehen werden, ebenso viele Beweise für die Unzerstörbarkeit der sozialen Ethik im Kreise der Menschen sind. Es giebt aber keine soziale Ethik, die, wenn sie diesen Namen wirklich verdient, nicht im Judentum verwurzelt wäre. Ist es denn ein Zufall, dass die jüdische Wohltätigkeit einen Glanz ausstrahlt, der selbst das Auge unserer Gegner blendet? Die christliche Kirche ist mit Recht stolz auf die Wohltätigkeit, auf die caritas, die sie seit den Tagen ihres Stifters übt. Wo hat sie diese caritas gelernt? Im Judentum. Es war kein Zufall, dass in urchristlicher Zeit die christliche Gemeindekasse den hebräischen

Namen „Corbona" (Opfer) trug. Und wenn in den apostolischen Konstitutionen die Christen verpflichtet wurden, von ihrer Habe die Erstlinge und den Zehnten zu spenden, so haben sie auch dieses nicht aus den Fingern gesogen, so haben sie auch dieses dem Judentum entnommen. Der Unterschied zwischen jüdischer und christlicher caritas besteht bloss darin, dass die „apostolische" Forderung „Maaser" zu geben, in jüdischen Kreisen immer noch strenger eingehalten wird als in christlichen, was leicht zu beweisen wäre, wenn sich die Statistik nur einmal entschliessen wollte, nicht bloss die Juden, sondern auch das von Juden Geleistete zu zählen.

IV.

Der Gegensatz zwischen antiker und christlicher Weltanschauung: darin haben wir in erster Linie den Einfluß des Judentums auf die Weltkultur zu sehen. Es wäre aber eine ungeschichtliche Vorstellung, wenn wir den Einfluß des Judentums auf die Weltkultur nur in dieser Herausarbeitung eines Gegensatzes zwischen antiker und christlicher Weltanschauung erblicken wollten. Denn das weltgeschichtliche Verdienst des Christentums besteht nicht bloß darin, die verderblichen Elemente der antiken Kultur überwunden, sondern auch ihre guten Elemente in die Neuzeit hinübergerettet zu haben. Als zur Zeit der Völkerwanderung das damals noch wirklich barbarische, weil rohe und rauhe Germanentum mit seiner urwüchsigen Kraft das römische Weltreich berannte, da waren auch die wertvollen Bestandteile der alten Kultur in Gefahr, für alle Zeiten vernichtet zu werden. Ihr Retter war und zu ihrem Beschützer wurde das Christentum, welches die unkultivierten Germanen in seine Lehre nahm, um sie durch religiöse Unterweisung für höhere Dinge empfänglich zu machen. Aus sich selbst heraus hätten die Deutschen niemals zur Höhe ihrer heutigen Kultur sich entwickeln können, wenn sie nicht das ganze Mittelalter hindurch beim Christentum in die Schule gegangen wären. Welche Mittel waren es aber, mit welchen das Christentum die barbarischen

Germanen kultiviert hat? Nun, wir brauchen uns nicht zu genieren, etwas zu behaupten, was die Gebildeten unter unseren christlichen Mitbürgern ohne weiteres zugeben werden: Die jüdische Bibel war das erste Buch, in welchem die Deutschen buchstabieren lernten, unsere alte, heilige Thora war's, aus der das deutsche Volk die Anfangsgründe seiner Kultur empfing. Lange bevor das Judentum daran dachte, sich dem Deutschtum zu assimilieren, hatte sich das Deutschtum dem Judentum assimiliert. Ist das nicht eine historische Tatsache, auf die wir Juden stolz sein dürfen? Haben wirs schon einmal gründlich durchdacht, was das heißt, daß unsere alte jüdische Bibel es ist, welche die Weltkultur auf eine neue Basis stellte, was das bedeutet, wenn seit vielen Jahrhunderten unsere jüdischen Psalmen es sind, die in allen christlichen Kirchen des Erdballs rezitiert und gesungen werden? Ja, an den Worten eines jüdischen Sängers erheben und erbauen sich noch heute unsere christlichen Mitbürger in Freud und Leid, im Hochgefühl ihrer Freude und in den Stunden ihrer Bedrängnis. Denn so wie David hat es niemand verstanden, dem Auf und Nieder der menschlichen Seele zu folgen, so wie er hat es niemand fertig gebracht, religiösen Gemütern ein treuer Begleiter zu sein von der Wiege bis zum Grabe. —

Wie eifrig man darum auch in weiten Kreisen bemüht sein mag, den Einfluß des Judentums auf die Weltkultur zu bestreiten, oder, was im Grunde noch viel schlimmer ist, diesen Einfluß an mehr oder weniger materiellen Dingen, an der Zahl der jüdischen Geschäfte, an der Teilnahme der Juden an Wissenschaft, Kunst, Politik usw. abzulesen — wir wollen die Einschätzung unseres Wertes uns selber vorbehalten. Wir wollen die Geschichte befragen, und nur das, was sie uns über den Einfluß des Judentums auf die Weltkultur verrät, soll und darf uns maßgebend sein.

V.

So interessant es wäre, den historischen Einfluß des Judentums auf die Weltkultur in weiteren Einzelheiten zu ver-

folgen und insbesondere mit der Frage uns zu beschäftigen, was sich vom Standpunkte des Judentums über die weitere Entwicklung des Christentums bis aus die Gegenwart sagen lässt, so wollen wir uns doch in die inneren dogmatischen Nöte des heutigen Christentums nicht einmischen. Nur eines wollen wir noch zum Schlusse betonen. Es ist bekannt, dass die Kirche in der Gegenwart lange nicht mehr den Einfluss besitzt, den sie in früherer Zeit gehabt hat. Schuld an diesem Schwinden ihres Einflusses ist vor allem der uralte Gegensatz zwischen Glauben und Wissen, zwischen Religion und Kultur, ein Gegensatz, der eben in der Neuzeit viel schärfer geworden ist, als er in früherer Zeit war. Es ist nun erschütternd zu sehen, wie gerade die unjüdischen Elemente des Christentums es sind, die in ihrer Unverträglichkeit mit der Weltkultur bei hervorragenden Christen — ich erinnere nur an Naumann — einen Zerfall mit ihrer Religion herbeiführen. Wohl sind innere Nöte auch uns nicht fremd. Sie dürfen und werden aber niemals so stark sein, um den uns allen gemeinsamen Stolz auf unsere grosse jüdische Vergangenheit zu erschüttern. Denn nicht Selbstüberhebung ist's, sondern ein Gebot geschichtlicher Wahrhaftigkeit, wenn wir Judäa als die Wiege der Weltkultur betrachten.

R. B.



Über die Grundideen des Buches Hiob.

Von Oberrabbiner Dr. Hermann Klein-Kismarton (Eisenstadt).

Von jüdischer und nichtjüdischer Seite ist so viel über dieses Buch geschrieben worden, dass es als Kühnheit erscheinen dürfte, etwas Neues sagen zu wollen. Zweck der folgenden Ausführungen ist auch nicht etwas Originelles zu bieten, wie sie auch nicht den Anspruch erheben, überall neu zu sein. Sie sollen blos in möglichster Kürze das Ergebnis meiner Untersuchungen geben, die ausführlich im zweiten Bande meines Buches „Chochmoh im Nachloh“ in hebräischer Sprache dargelegt werden sollen.

Die Gestalt des Hiob hat Denker, Künstler und Dichter schon vielfach beschäftigt. Die düstere und doch erhabene Gestalt hat etwas Fascinierendes, dass sie den Betrachtenden förmlich in ihren Bannkreis zwingt; man wird den müden, verzweifelten Blick des Leidenden, das vor Schmerz erstarrte Antlitz nicht so bald los. Unser Geist und unsere Phantasie sind beide ergriffen und es ist daher kein Wunder, wenn dieses Buch die Kommentatoren so lebhaft angeregt und beschäftigt hat. Es kommt dann noch hinzu, dass ja kein Mensch von Leid frei ist, dass jeder sich oft als Hiob dünkt und wie sollte da ein Buch, in dem das Leiden, der Schmerz im Mittelpunkte stehen, in dem das Weh des Menschen das Problem ist, um das sich alles dreht, nicht das lebhafteste Interesse des Menschen erregen. Wir sagen, dass das Leiden und das Weh des Menschen im Mittelpunkte des Buches stehen. Wir haben damit schon unseren Standpunkt in grossen Umrissen gekennzeichnet. Allgemein wurde angenommen, dass das Buch das Problem der Theodicee zum Gegenstande hat, von anderen wieder, dass es die uralte Frage des צדיק ורע לו רשע וטוב לו, warum es den Gerechten oft schlecht und dem Bösewicht gut ergeht, beantworten will, aber wir glauben, dass auch dieses Buch, wie die meisten heiligen Schriften, uns nicht Ansichten über Gott ב״ה vermitteln will, sondern die Ansichten Gottes über den Menschen. Es ist dies eines der wichtigsten Forschungsresultate Rabbiner Hirschs זצ״ל, dass es unseren כתבי קודש fast nie darum zu tun ist,

uns Ansichten über unseren Schöpfer, sondern fast immer darum, uns die Ansichten unseres Gesetzgebers über den Menschen zu vermitteln. Es kommt auch wenig darauf an, wie und was wir über Gott denken, und alles darauf, was Gott von und über uns denkt. So ist auch in diesem Buche nicht Gott, sondern der Mensch im Mittelpunkte des Problems. Wie wirkt das Leid auf den guten, sittlichen Menschen? Wird das Leid ihn bessern, läutern oder ihn abtrünnig machen? Das ist die eine Frage. Die zweite wieder: Wird er durch das Leiden an sich selbst irre werden, wird er seinen Freunden Glauben schenken, dass er moralisch wertlos, dass überhaupt kein Mensch auf moralische und sittliche Integrität Anspruch erheben darf, dass jeder Mensch sündigen müsse. Hat er dieses zugegeben, so hat Satan gewonnenes Spiel, denn in diesem Falle hat der Mensch sich selbst verloren, da es ja für den Menschen eine Unmöglichkeit ist, sittlich lauter zu sein, wozu also nach sittlicher Vollkommenheit streben? Behauptet er aber, dass er rein und makellos dastehe, dass er nie gefehlt, dass er die moralische Integrität erreicht, so wird sein Leiden zu einem Unrecht Gottes, d. h. wenn er eben das Wesen des Leidens als נסיון als eine von Gott gewollte sittliche Erhöhung durch Versuchung nicht begreift — und dann hat der Mensch seinen Gott verloren. (Vgl. über נסיון Hirsch, Kommentar zu והאלקים נסה את אברהם.) In Kürze, der Mensch darf den Glauben an seine ihm innewohnende Fähigkeit zur Erlangung der höchsten Stufen der Sittlichkeit nicht verlieren, da er sonst ein Diener Satans wird; er darf aber auch durch das Leiden nicht den Glauben an die Gerechtigkeit Gottes verlieren, da er auch dann aufhört, ein Diener Gottes su sein. In beiden Fällen hat Satan den Sieg davon getragen. Es muss eben eine andere Lösung gefunden werden und diese wird in der Erklärung des Wesens des Leidens gefunden und in der Erkenntnis, dass der Mensch sich weder alle Rätsel in der Natur noch die im menschlichen Leben lösen kann, weil er nur Mensch ist.

Es ist selbstredend, dass auch andere Probleme im Verlaufe der Dialoge berührt werden, so namentlich das Problem des צדיק ורע לו רשע וטוב לו, ferner das Problem von Determinismus und Willensfreiheit, wie unsere Weisen in מסכת בבא בתרא ט"ז bemerken.

ביקש איוב לפטור את כל העולם כולו מן הדין אמר לפניו רבונו של עולם בראת שור פרסותיו סדוקות בראת חמור פרסותיו קלוטות בראת גן עדן בראת גיהנם בראת רשעים בראת צדיקים מי מעכב עליהן, dass Hiob die Willensfreiheit in Abrede stellte, (vgl רשב"ם z. St. und מהרש"א חידושי אגדות da er ja irgendeine Erklärung für die Tatsache seines Leidens suchte, ohne das Bewusstsein seiner Reinheit und moralischen Intaktheit aufgeben zu müssen und so verfiel er auf den Gedanken, dass es überhaupt kein Verdienst sei gut und sittlich zu sein. dass sowohl im Universum als auch im Menschen blinde Notwendigkeit herrsche, da er sich sonst seine Schmerzen nicht erklären könne, da er sich keines Unrechts bewusst sei, worauf ihm nach dem Worte der Weisen seine Genossen sehr richtig bemerkt haben: אף אתה תפר יראה ותגרע שיחה לפני אל. wenn du die menschliche Freiheit leugnest. so kannst du ruhig dein Pochen auf deine moralische und sittliche Reinheit aufgeben, oder noch richtiger, du hast es ja damit schon preisgegeben, denn mit der Preisgabe der menschlichen Freiheit „hast du jede Gottesfurcht im Grunde zerstört und den Wert des Wandelns vor Gott sehr herabgestimmt". (לשוח בשדה von שיחה). Dies liegt in der Natur der Sache, da ja Hiob nach einer Erklärung ringt und auch seine Freunde ihm seine Qualen deuten wollen, so müssen ja alle diese Grenzprobleme berührt werden, aber sie werden eben nur flüchtig berührt, sie bilden nicht den Kern des Buches. Die Fragen, um die es sich hauptsächlich dreht, sind die von mir angedeuteten. Wird Hiob den Glauben an sich selbst, an seine Fähigkeit zur Sittlichkeit, oder an Gott verlieren, dann hat Satan gesiegt, oder aber er ringt sich zur Klarheit und Wahrheit durch, er erkennt das Wesen des Leidens, es erschliesst sich ihm der Begriff des נסיון, der mit dem Glauben an תחית המתים engverwachsen ist und der Mensch hat gesiegt, Gott hat seinen treuen Diener behalten. Hiob konnte von selbst auf den Gedanken des נסיון nicht kommen, da er, wie unsere Weisen in בבא בתרא ט"ז meinen, den Gedanken von תחית המתים nicht kannte. איוב כפר בתחית המתים heisst es daselbst und da konnte er auf den Gedanken des נסיון nicht kommen, dass das Leid den Menschen erhöhe, da er ja sich immer fragen musste. wie er denn dafür, dass er doch gelitten, dass er durch sein ganzes hieniediges Leben

Schmerz getragen habe, entschädigt werde. Die sittliche Erhöhung und Vertiefung der ganzen Persönlichkeit durch das Leid erschien ihm als eine nicht ganz genügende Recompensation für das Leid und es ist auch keines, wenn der Sinn des ganzen Lebens das diesseitige Leben ist, wenn es keine Fortdauer der Persönlichkeit nach dem irdischen Tode giebt.' Die Erkenntnis über das Wesen des Schmerzes und dem Gedanken von den ewigen Sein des Menschen dämmert איוב langsam auf; Ausdruck verleiht diesen Gedanken die einzige jüdisch sprechende Person im ganzen Buche, Elihu, und Hiob erblickt Gott und ist gerettet.

Versuchen wir nun in grossen Zügen uns den Gang der Handlung zu vergegenwärtigen und betrachten wir die Dialoge, so werden wir sehen, dass es sich in diesem Buche hauptsächlich um diese Fragen dreht', wenn auch, wie gesagt, auf alle Grenzprobleme hie und da Streiflichter fallen.

Hiob war ein reicher und glücklicher Mann und dieser Mann war תם וישר וירא אלהים וסר מרע fromm, gerade, gottesfürchtig und mied das Böse. Ob die letzte Eigenschaft nicht eine Einschränkung bedeutet, bildet den Gegenstand einer Kontroverse. Wir haben den Eindruck, als ob die Frömmigkeit des Hiob mehr negativer Art ist, keine aktive, lebendige Frömmigkeit. Nach den Gelagen seiner Söhne bringt Hiob Opfer dar, „denn vielleicht haben meine Söhne gesündigt und in ihrem Herzen Gott gelästert.“ Aktive Frömmigkeit hätte, anstatt hinter dem Rücken der Kinder Opfer darzubringen, die Kinder von Angesicht zu Angesicht über ihr Tun und Lassen zur Rede gestellt. Aber Hiob ist kein Freund der Aufregung. Er bringt Opfer für seine Kinder dar und hat damit sein Gewissen beruhigt. Und vielleicht sollte das Leid ihn aus dieser mehr negativen Frömmigkeit aufrütteln. Gott sitzt auf seinem Trone und die himmlischen Scharen versammeln sich um Ihn. Auch Satan erscheint unter den himmlischen Scharen. Da fragt Gott den Satan: Hast du deinen Sinn auf meinen Knecht Hiob gerichtet, denn es giebt nicht seinesgleichen auf Erden fromm, gerade, gottesfürchtig, das Böse meidend. Satan beanstandet den sittlichen Wert Hiobs und sagt: Fürchtet denn Hiob dich umsonst? Du beschützest ihn ja und die Seinigen, seiner Hände

Werk hast du gesegnet und sein Besitztum breitet sich aus im Lande. Doch strecke einmal deine Hand aus und greife sein Eigentum an, ob er dich nicht ins Antlitz lästern wird?! Nun folgt Schlag auf Schlag. Die Hiobsboten kommen und verkünden Unglück, seine Kinder werden hinweggerafft, seine Habe wird geplündert, alles geht zugrunde, aber Hiob spricht demutsvoll: „Gott hat gegeben, Gott hat genommen, der Name Gottes sei gepriesen“. Doch die Prüfung wird fortgesetzt. Hiob wird von einem bösartigen Aussatz heimgesucht. Er sitzt in Asche und Teile der nekrotisierten Haut lösen sich von seinem Leibe. Hiob duldet schweigend, weist das Ansinnen seines Weibes, Gott zu lästern, mit der grössten Heftigkeit zurück: כדבר אחת הנבלות תדברי גם את הטוב נקבל מאת האלהים ואת הרע לא נקבל בכל זאת לא חטא איוב „Wie eine der nichtswürdigen Frauen würdest du auch dann sprechen, wenn wir das Gute von Gott erhielten, da wir das Unglück nicht annehmen sollen“. Wer beim Unglück Gott zu lästern imstande ist, der wird auch für das Gute Gott nicht dankbar sein. (Diese Erklärung will die Schwierigkeit des גם im Satze lösen). Hiob weist also den Gedanken einer Gotteslästerung weit von sich. Es kommt ihm gar nicht in den Sinn, Gott zu fluchen oder zu murren. Er will geduldig sein hartes Geschick ertragen. Erst die Zumutung seiner Freunde, in dem Unglück die wohlverdiente Strafe Gottes für seine sittliche Minderwertigkeit zu erblicken, lässt ihn Worte hervorstossen, die bereits nahe an Gotteslästerung streifen. Seine drei Freunde, Eliphas, Bildad und Zofar besuchen ihn, um ihn zu trösen. Sieben Tage und sieben Nächte sitzen sie stumm und in dieser bleiernen Stille bereitet sich ein fürchterlicher Ausbruch Hiobs vor. Hiob verflucht sein Leben, den Tag seiner Geburt und wünscht sich lebhaft den Tod, der für ihn das Ende ist: Warum dem Mühseligen Licht geben, dem Verbitterten Leben? Die harren doch auf den Tod, der nicht kommen will, die graben nach ihm mehr denn nach Schätzen, השמחים אלי גיל ישישו כי ימצאו קבר, die nur die eine Freude haben und mit der Aussicht auf den Jubel frohlocken, den sie anstimmen werden, wenn sie das Grab gefunden haben. Er verflucht sein Geschick, aber weder lästert er Gott noch murrt er gegen ihn.

Da beginnt Eliphas und teilt ihm ein Gesicht mit, das ihm geworden „in nächtlichen Erscheinungen, da tiefer Schlaf die Menschen überfällt, da stahl sich zu mir leis ein Wort, mein Ohr vernahm nur einen Teil davon, will der Mensch von seinem Gott als gerecht, das Geschöpf von seinem Schöpfer rein gesprochen werden? Siehe, traut er doch seinen Dienern nicht, ja seine Engel selbst sind nicht makellos, um wie viel weniger die in Lehmhütten Wohnenden, deren Grundstoff Staub ist ידכאום לפני עש. Lehm und Staub prädestiniren sie ja, Frass der Würmer zu werden. מבקר לערב יכתו. Vom Morgen bis zum Abend werden sie bedrückt מבלי משים, wenn sie sich dies nicht zu Herzen nehmen und bekennen, dass dies sie mit Recht wegen ihrer Sünden betroffen לנצח יאבדו, sind sie für ewig verloren. הלא נסע יתרם בם. Dann ist ja hingeschwunden, was den Schmerzen als Vorzug innewohnt und die vom Leid Betroffenen sterben aus Mangel an Weisheit. Darum poche nur nicht auf deine Unschuld, es ist grenzenlose Überhebung, wenn der Mensch glaubt, makellos vor Gott da zu stehen. Nimm deine Leiden als Strafe für deine Sünden hin, denn „Heil dem Menschen, den Gott züchtigt, verschmähe nicht die strafende Zurechtweisung des Allmächtigen.“ Dreimal wiederholt Eliphas diesen Gedanken und die beiden anderen Freunde wissen auch nicht viel Besseres zu sagen. Sie bieten Hiob wenig Trost, sondern verwunden ihn tief schmerzlich, denn Hiob will nicht das Bewusstsein seiner Unschuld aufgeben, will es nicht glauben, dass der Mensch unfähig ist, die sittliche Reinheit zu erreichen, da ja sonst alles Streben nach Sittlichkeit keinen Sinn hätte, da ja das Ziel für den Menschen unerreichbar ist. Doch schaudert er auch vor der anderen Konsequenz zurück, es aussprechen zu müssen, dass Gott ihm Unrecht zufüge. „O würde doch mein Verlangen erfüllt . . . ויאל אלוה וידכאני יתר ידו ויבצעני ותהי עוד נחמתי ואסלדה בחילה לא יחמל כי לא כחדתי אמרי קדוש „O möchte doch Gott sich entschliessen, mich ganz zu zermalmen, möge er doch Seiner Hand freien Lauf lassen, auf mich zerstörend nieder zusausen und ich hätte den einen Trost in diesem erbarmungslosen Weh, dass ich die Worte des Heiligen nicht verleugnet.“ Sterben möchte er rein, bevor er sich gegen Gott versündigt. Nun wendet er sich gegen seine Freunde. Liebe

erwartet der Leidende von seinen Freunden und ihr kommt mir mit frommen Redensarten. למס מרעהו חסד ויראת שדי יעזב. „Ihr seid mir untreu geworden wie ein Wüstenbach auf durchglühter Steppe, auf den die lechzende Karawane wartet. Im Winter von Schnee geschwängert, fliesset er dahin, im Sommer aber, wo man Labsal von ihm erwartet, ist er verschollen. כי עתה הייתם לא תראו חתת ותיראו. Wäret ihr noch das, was ihr waret, ihr würdet gar nicht den Schrecken sehen und euch fürchten mir beizustehen oder nach dem כי עתה הייתם לו קרי: nun seid ihr ganz sein, ganz Gottes, da ihr das Schreckliche sehet, fürchtet ihr euch, mir noch Freund zu sein. Was verlange ich denn von euch? Habe ich denn gesagt, dass ihr von eurer Kraft für mich verschwendet, erlöset mich von Feindes Hand und errettet mich aus der Gewalt des Unterdrückers? Belehret mich und ich will schweigen und worin ich geirrt, lasset mich begreifen. הלהוכיח מלים תחשבו ולרוח אמרי נואש. Sind denn Worte schon Unterweisung und haltet ihr für Geist Worte der Verzweiflung? Was ihr mir ratet ist Resignation, Verzicht auf meine Menschenwürde, צדקי בה um meine Gerechtigkeit handelt es sich und ich kann sie nicht preisgeben. Ich weiss ja, dass Heeresdienst hat der Mensch auf Erden und wie Tage des Mietlings sind seine Tage. Wäre er dem Knechte gleich, ישאף צל, würde er nach dem Schatten, sich auszuruhen, lechzen, וכשכיר יקוה פעלו aber als Mietling harrt er seiner Arbeit, da ja nur die Arbeit sein Leben fristet. So arbeitete ich durch Monde und Jahre und nun als Lohn ist mein Fleisch in Wurm und Staubeskruste gekleidet. O wäre ich doch tot; der Wolke gleich, die sich auflöst und verschwindet, so ist der, der in die Gruft hinabsteigt, er kommt nicht wieder. Und der sterbliche Mensch, warum ist er so gross auf einmal, dass du deinen Sinn auf ihn richtest. Und wenn ich gar, wie meine Freunde behaupten, gesündigt hätte, was tat ich Dir Menschenbildner, warum hast Du mich zur Zielscheibe ausersehen, dass ich mir zur Last geworden bin, warum vergiebst Du meine Schuld nicht mir, dem sterblichen Menschen, der sich in den Staub legt und nicht mehr da ist?“ — —

Doch ich habe gar nicht gesündigt und nun spricht er es aus: אם אצדק פי ירשעני תם אני ויעקשני „Wenn ich gerecht bin und

es ausspreche, so verdammt mich mein Mund, da ich damit Gott in Unrecht setze, wenn ich unschuldig bin, so verstrickt mich dies. תם אני לא ארע נפשי אמאס חיי „Bin ich schuldlos, so begreife ich meine Seele nicht, begreife nicht, warum mir mein Leben zur Last ist? אחת היא על כן אמרתי תם ורשע הוא מכלה Es ist ja ganz einerlei, darum spreche ich es aus, den Frommen wie den Bösewicht vernichtet er. Es ist für mich einerlei, ob ich den Glauben an die Gerechtigkeit Gottes aufgebe, dann hat alles sittliche Streben kein Ziel, dann herrscht ja Willkür. אם שוט ימית פתאום Da tötet die Geissel blindlings ארץ נתנה ביד רשע und die Erde ist in Tyrannenhand, oder aber muss ich unbedingt Bösewicht sein אנכי ארשע למה זה הבל איגע wozu mühe ich mich dann vergebens? Wenn ich mich in Schnee bade und meine Hände mit Lauge reinige, dann tauchst Du mich in die Pfütze, dass meine Kleider sich ekeln vor mir“. Das ist die fürchterliche Tragik, die Kollision, von der er keinen Ausweg findet. Für sein ferneres moralisches Leben ist es für ihn einerlei, ob er ausspricht תם ורשע הוא מכלה oder אנכי ארשע beide Alternativen sind gleich schrecklich; darf er Gott des Unrechts zeihen, darf er an seiner Fähigkeit zur Sittlichkeit verzweifeln? Er wandelt zwischen Abgründen und es ist kein Wunder, wenn er ausruft: נקטה נפשי בחיי Meinen Geist ekelt mein Leben an! Nun wendet er sich mit inniger Bitte an Gott, dass er ihm doch seine Sünden bekanntgebe, damit er sich doch bessern könne, denn das Leid kann Strafe sein, wenn der vom Leid Betroffene sein Vergehen kennt, כמה לי עונות וחטאות פשעי וחטאתי הודיעני wenn er aber sein Vergehen gar nicht kennt, so sieht das Leid nicht nach Strafe, sondern nach Rache aus und warum betrachtest Du mich als Feind ותחשבני לאויב לך, und an wem willst Du Dich rächen העלה נדף תערין ואת קש יבש תרדף „ein fliehend Blatt willst Du in Schrecken setzen und dürres Stroh verfolgen?“ O töte mich doch הן יקטלני לא איחל ich erwarte ja nichts besseres, oder לו איחל ich hoffe nur noch darauf. Siehe der Mensch ist ja Deiner Beachtung gar nicht wert. „Der Mensch weibgeboren, lebensarm und kummerreich! Wie eine Blume schiesst er auf und welkt, flüchtig wie der Schatten ist er, der nicht bleibt. Und auf diesen richtetest Du Deinen Blick und mich bringst Du in Gericht vor Dir?

מי יתן טהור מטמא לא אחד Giebt es doch keinen einzigen Reinen vom Unreinen. Wenn gar fleissig seine Tage, so ist die Zahl seiner Monde bei Dir, Du hast ihm seine Grenzen gesetzt, die er nicht überschreiten kann. Darum lass doch ab von ihm, dass er zu leiden aufhöre und er wird wie der Mietling sein Tagewerk vollbringen. Dann ist ja ohnehin die Nacht für ihn da, eine Nacht, der kein Morgen folgt. „Denn der Baum hat Hoffnung, wird er gefällt, so blüht er aufs Neue auf, seine Nährkraft versiegt nicht. Wenn im Boden seine Wurzel altert und im Staub sein Stamm erstirbt, vom Duft des Wassers grünt er wieder und bringt Ernte, als wäre neu er gepflanzt. Doch der Mann stirbt, da er schwach geworden und verscheidet der Mann, wo ist er dann? Gewässer schwinden aus dem Meere und der Strom versiegt und vertrocknet. Der Mensch schläft und steht nicht wieder auf und sind die Himmel nicht mehr, nichts weckt sie aus ihrem Schlaf! — —

מי יתן בשאול תצפינני תסתירני עד שוב אפך תשית לי חוק ותזכרני אם ימות גבר היחיה כל ימי צבאי איחל עד בוא חליפתי O, wenn es doch anders wäre, wenn der שאול nicht das Ende wäre, wenn Du mich nur da bergen würdest, bis Dein Zorn sich gelegt, dann aber mir Zeit bestimmen würdest, da Du wieder mein gedenkst, — mit andern Worten — „wenn der Mann stürbe und er dann wieder aufleben würde, still würde ich dann während meiner Heereszeit harren, bis die Ablösung kommt", oder bis dann meine Verwechslung kommt, denn dann wäre ja der Tod nichts anderes. Ja, wenn es ein Jenseits, ein Leben nach dem Tode gäbe, da wären meine Rätsel gelöst. Doch vergeblich sind ja diese Hoffnungen . . . תתקפהו לנצח ויהלך auf ewig raffst du ihn hinweg, da er von hinnen geht. Darum אך בשרו עליו יכאב ונפשו עליו תאבל wenn sein Körper ihn schmerzt, so trauert seine Seele um ihn.

Eliphas weiss nun wieder ihm nichts anderes zu sagen: מה אנוש כי יזכה וכי צדיק ילוד אשה Was ist denn der Mensch, dass er rein sich dünke, wie kann der Weibgeborene schuldlos sein? Traut doch Gott seinen Heiligen nicht, ja selbst die Himmel sind nicht rein in seinen Augen, um wieviel mehr der Befleckte, der Verderbte, der Mensch, der wie Wasser Unrecht trinkt. Da meint Hiob mit bitterer Ironie: Auch ich könnte reden wie ihr, wenn ihr

an meiner Stelle wäret, würde genau solch schöne Wortgefüge finden, genau so mein Haupt über euch schütteln. Ihr habt doch kein Zeugnis wider mich, als dass Gott mich gestraft ותקמטני לעד היה ויקם בי כחשי בפני יענה Dass du mich verdorren liessest, ward zum Zeugen und erhebt sich wider mich, meine Abtrünnigkeit wird mit meinem Aussehen bezeugt. Kein anderer Beweis liegt für meine Abtrünnigkeit vor, als mein Weh und doch על לא חמס בכפי ותפלתי זכה klebt nichts Unrechtes an meiner Hand und rein ist mein Flehen, darum Erde verdecke nicht mein Blut, oder auch — mein stilles Leid — und kein Raum begrenze meine Klage. Siehe im Himmel ist mein Zeuge und mein Beistand in den Höhen. Und habe ich mich in meinen Freunden getäuscht מליצי רעי אל אלוה דלפה עיני so sind meine Fürsprecher und meine Freunde, was zu Gott aus meinen Augen hinauftränt. Diese Tränen sind meine Fürsprecher und Freunde und diese Träne ויוכח לגבר עם אלוה ובן אדם לרעהו wird für den Menschen mit Gott rechten., wie etwa der Menschensohn für seinen Nächsten. Diese reine Träne bleibt mein Fürsprecher auch dann, wenn meine Zeit um ist und ich den Weg gehe, von dem es keine Wiederkehr giebt. Im Himmel sind diese blanken Tränen meine Zeugen und sie werden mein Beistand sein in den Höhen.

Seine Schmerzen steigern sich, er sieht wie alles sich von ihm wendet und flehentlich bittet er seine Freunde, o erbarmet, erbarmet euch mein, warum verfolgt ihr mich wie Gott und könnet euch von meinem Fleische nicht sättigen. O würden doch meine Worte aufgezeichnet, eingegraben in ein Buch mit eisernem Griffel und mit Blei, ja für die Ewigkeit in Fels gehauen und ich weiss גואלי חי, dass mir ein Erlöser erstünde, der die Schmach von mir nehme und wäre er auch der letzte Sterbliche, er würde für mich sich erheben. Und endlich wirft er seinen Freunden vor, dass es ja den Bösen durchaus nicht so schlecht ergehe מדוע רשעים יחיו עתקו גם גברו חיל. Warum leben Frevler, werden alt und kräftig, ihre Häuser sind sicher und Gottes Geissel kommt nicht über sie, verbringen im Glück ihre Tage und fahren im Nu ins Schattenreich, sterben ganz schmerzlos. Sie wollen von Gott nichts wissen, nun ist euer Trost nicht eitel, sind eure Widerlegungen nicht falsch?

Darum, so schliesst er חלילה לי אם אצדיק אתכם עד אגוע לא אסיר תמתי ממני בצדקתי החזקתי ולא ארפה לא יחרף לבבי מימי Darum fern sei es von mir, euch Recht zu geben, bis ich verscheide, lasse ich mir meine Tugend nicht rauben. An meiner Gerechtigkeit halte ich fest und lasse sie nicht los, mei Herz schmäht nicht einen einzigen meiner Tage. Und nun kommt der grosse Eid Hiobs, mit dem er alles grässliche Unglück auf sich herabwünscht, wenn er je etwas Unrechtes begangen, ja wenn er nur je seine Sünde verleugnet. O fände sich doch jemand, der seine Vergehen niederschriebe, auf seinen Schultern wollte er das Buch tragen, als Hauptschmuck es sich umbinden und den Verfasser gleich einem Fürsten ehren, denn er wünscht ja nichts anders, als belehrt zu werden, als seines Unrechtes überführt zu werden, damit er aus dem fürchterlichen Dilemma herauskäme, entweder an sich oder an Gott verzweifeln zu müssen. Er fühlt sich schuldlos und er fühlt auch, dass Gott nicht ungerecht. Er sucht nach einem Ausweg, den ihm aber die Freunde nicht zeigen konnten. Hiob lästert Gott nicht, seine Reden schliessen alle mit Fragezeichen. Er sieht Rätsel, die er nicht zu lösen vermag und mit dem Fragezeichen תמו דברי איוב enden die Worte Hiobs.

Die Freunde wissen Hiob nichts mehr zu antworten. כי צדיק הוא בעיניו denn sie konnten seinen Glauben an sich selbst, an seine Tugendhaftigkeit nicht erschüttern. Da entbrannte der Zorn Elihus gegen Hiob על צדקו נפשו מאלקים weil er nahe daran war, sich gerechter als Gott zu dünken und gegen die drei Freunde entbrannte sein Zorn על אשר לא מצאו מענה וירשיעו את איוב weil sie keine andere Antwort fanden, als Hiob zu verdammen, ihn als Bösewicht hinzustellen. Wie wir gesehen haben, hat ja Hiob nicht Gott gelästert, hat sich auch im grössten Schmerze nicht von Gott losgesagt, sondern nur Belehrung, Aufklärung verlangt und diese Belehrung soll ihm nun durch Elihu werden. Hiob hat stets gewünscht Gott gegenüberzustehen, mit Gott Controverse zu pflegen, damit entweder er Gott von seiner Unschuld überzeuge oder durch Gott seiner Schuld überführt werde. מי יתן ידעתי ואמצאהו אבוא עד תכונתו אערכה לפניו משפט ופי אמלא תוכחות אדעה מלים יענני ואבינה מה יאמר לי „O, wenn ich ihn doch zu finden wüsste, ich würde bis in sein inneres

Wesen vordringen, darstellen würde ich mein Recht vor ihm und mein Mund mit Beweisen füllen, ich weiss er würde mir antworten und ich würde verständig durch das, was er mir sagen würde", oder an anderer Stelle: וקרא ואנכי אענה או אדבר והשיבני „so rufe doch und ich will Dir antworten, oder ich will reden und Du entgegne mir". Nun meint Elihu: הן אני כפיך לאל מחמר קרצתי גם אני „Nun bin ich deinem Wunsche gemäss hier, für Gott einzustehen, jedoch dem Tone bin auch ich entstammt, meine Furchtbarkeit kann dich nicht schrecken, meine Macht nicht auf dir lasten, mir kannst du Rede stehen: אם יש מלין השיבני ich will die Sache Gottes vor dir als Mensch vertreten, mit dem du dich in aller Ruhe auseinandersetzen kannst. Siehe du bist nicht gerecht, dass Gott auf all die Worte des Menschen nicht antworte. (דבריו bezieht sich auf אנוש), — כי כל דבריו לא יענה (von dem im früheren Satze die Rede ist כי ירבה אלוה מאנוש), denn Gott spricht auf zweierlei Weise zum Menschen; entweder im Traume, wenn Schlummer auf Menschen fällt, da öffnet er das Menschen Ohr ובמסריו יחתום und vollendet seine Erziehung, die, wenn wir den folgenden unendlich schwierigen Satz, der fast von keinem der Commentatoren restlos erklärt wird, richtig verstehen, darin besteht, להסיר אדם מעשה וגוה מגבר יכסה dass der Mensch jede solche Tat meide, die den Mannesstolz für immer bedecken würde, dass jede Tat gemieden werde, die mit der Menschenwürde unvereinbar ist, dass der Mensch zu gut, zu stolz zur Sünde sei; oder aber Gott spricht auf die zweite Art, ובשתים לא ישורנה wo man ihn nicht unmittelbar sieht und diese zweite Art ist: והוכח במכאוב על משכבו וריב עצמיו איתן dass der Mensch durch Schmerz erzogen wird, durch den heftigen Kampf seiner Glieder, bis das Brot ihn anekelt und seine Seele sich dem Verderben nähert und sein Leben den Tötenden. Findet sich nun ein Engel, ein Dolmetsch aus Tausenden, die dem Menschen kündet, ישרו die Gerechtigkeit und Geradheit Gottes, מליץ, ein Dolmetsch, der dem Menschen den Sinn seiner Leiden, die das unausgesprochene Wort Gottes an ihn sind, kündet, ויחננו ויאמר פדעהו מרדת שחת מצאתי כופר und so gnadenreich ist und dem Menschen sagt erlöse doch ihn, den Menschen vom Untergang, so hat das Leid gewirkt, wie es wirken

sollte und Gott hat das Leid als Lösegeld angenommen. Es verjüngt sich sein Fleisch von neuem וירא פניו בתרועה er hat Gottes Antlitz in der Erschütterung gesehen וישב לאנוש צדקתו und das giebt dem Menschen seine Unschuld zurück. Das Leid soll den Menschen erhöhen, erziehen, ihn verinnerlichen und vertiefen, oder, wie Elihu es so schön sagt, יחלץ עני בעניו ויגל בלחץ אזנם rüsten fürs Leben will er den Armen durch sein Leid, öffnen will er ihr Ohr durch ihre Drangsal, öffnen ihr Ohr, damit sie auch über sich hinaushören, damit sie endlich begreifen, dass der Mensch gar nicht Mittelpunkt der Welt ist, dass es ausser dem Geschehen in dem und um den Menschen es noch eine ganze Welt giebt, die der Mensch zu erfassen bestrebt sein soll. Auch Mahnung ist zuweilen das Leid vom Unrecht abzulassen, ואם אסורים בזקים ילכדון בחבלי עני ויגד להם פעלם ופשעיהם כי יתגברו ויגל אזנם למוסר ויאמר כי ישובון מאון „wenn sie in Ketten gefesselt, mit Banden des Elends gefangen werden, so will er ihnen nur ihr Werk künden, dass ihre Frevel um sich greifen, ihr Ohr will er öffnen der Zucht, er sagt ihnen blos, dass sie sich von Frevel abwenden mögen“. „Nur hüte dich, dich dem Unrechten zuzuwenden, das du aus Elend und durch das Elend erwähltest, denn so gewaltig auch Gottes Kraft, er gebraucht sie nur, um Menschen zu erziehen, versuche sein Werk zu begreifen, wie wohl dies für den Menschen kaum möglich ist“. Ist das Leiden aber blos ein Erziehungsmittel, hat es diese Wirkung, so ist es gar keine Strafe mehr, sondern נסיון Erhöhung durch Prüfung, Erhöhung durch Bewährung. Und auch für dieses Leid wird ihm Genugtuung חלילה לאל מרשע ושדי מעול כי פועל אדם ישלם לו וכאורח איש ימציאנו אף אמנם אל לא ירשיע ושדי לא יעות משפט „Fern sei von Gott das Unrecht, vom Allmächtigen der Frevel, denn das Werk des Menschen vergilt er ihm und nach dem Wandel des Mannes lässt er ihn finden. Aber Gott will nicht ungerecht sein und der Allmächtige nicht das Recht krümmen“. Eine sofortige Vergeltung hinieden würde Rechtüben zu keiner Tugend werden lassen. Doch wer trug ihm auf ארצה, es hier auf Erden zu tun, wo er doch Herr der ganzen Welt ist. Wenn der Mensch sein Herz aufrichtig Ihm zuwendet, so wird er sehen רוחו ונשמתו אליו יאסף, dass Er seinen Geist und seine Seele zu sich hinnimmt, יגוע כל בשר יחד wo alles

Fleisch vergeht und der Mensch zum Staube zurückkehrt. Nur das Fleisch vergeht, aber Geist und Seele sind bei Gott. ואם בינה שמעה זאת und willst du Belehrung, so höre dies! So viel über dein Leiden. Du sehntest dich nach einem Jenseits, dieses Jenseits existiert; ja, ואדם על עפר ישוב der Mensch kehrt über den Staub hinweg zurück. — Dass es noch trotz allem Rätsel giebt, wer wollte es leugnen! Wenn du Hiob erst die ganze Welt mit allen ihren Wundern und Rätseln begriffen, werden sich dir auch deine Rätsel lösen. Und es ist viel lehrreicher, auf das ganze Universum zu sehen, als seinen Blick stets in sich zu versenken. Im Vergleich zu dem grossen und gewaltigen All ist der Mensch so winzig klein, dass es töricht ist, wegen seines Geschickes, den Himmel stürmen, Gott den Schöpfer und wunderbaren Lenker dieses Alls enttronen zu wollen. Dein Schmerz soll dich doch erhöhen, עמוד והתבונן נפלאות אל „erhebe dich und betrachte die Wundertaten Gottes. Weisst und begreifst du wie Gott seine Wolken blitzen lässt, kannst du dich zu den Wolken emporschwingen, kannst du mit ihm die Himmel betreten, die stark sind wie gegossener Spiegel? Wir können den Allmächtigen nicht ergründen, Er ist gross an Kraft und Recht, an Gnadenfülle und er unterdrückt nicht. Darum יראוהו אנשים לא יראה כל חכמי לב „sollen Ihn die Menschen ehrfürchten, Ihn, den auch der Weiseste nicht sehen kann"!

Die Worte des Elihu verfehlen ihre Wirkung nicht. Hiob erblickt Gott und ganz bescheiden bekennt er zum Schlusse הן קלותי fürwahr ich bin zu leicht befunden worden; הגדתי ולא אבין נפלאות ממני ולא אדע doch ich habe nur geredet, weil ich nicht begriff, es war mir zu erhaben, dass ich es nicht fassen konnte und da bat ich in meiner Verzweiflung in dem Labyrinth der Gefühle und Begriffe שמע נא ואנכי אדבר אשאלך והודיעני o höre mich, ich will reden, fragen will ich dich nur, damit du mich belehrest". Meine Bitte ward erfüllt לשמע אזן שמעתיך ועתה עיני ראתך ich hörte mit meinem Ohre von dir durch die Worte Elihus und ich bin auch sehend geworden und mein Auge sieht dich nun. על כן אמאס ונחמתי על עפר ואפר Darum verwerfe ich was ich früher gedacht, und bin nun getröstet über den, der Staub und Asche ist und begreife, dass dieser auch zu resignieren verstehen muss, dass ihm wohl ein Anblick

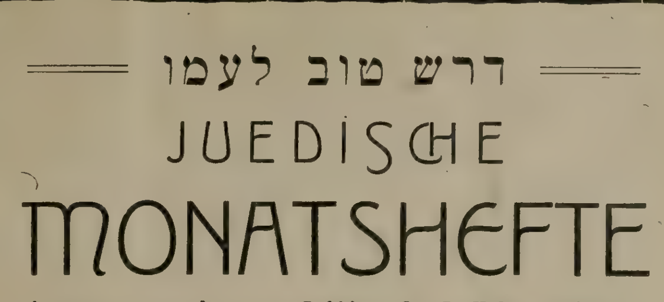
Gottes gegönnt ist, aber dass dieser Anblick beschränkt bleiben muss, weil der Mensch eben doch nur Mensch ist.—

Hiobs Leiden haben zur Bewährung geführt, er hat Gott nicht gelästert und hat auch den Glauben an sich selbst nicht verloren. Stand er anfangs vor einem unlösbaren Dilemma, entweder an sich oder an Gott zu verzweifeln, so wird er langsam der Wahrheit inne, dass das Leid נסיון Erhöhung ist, dass der gute Mensch durch das Leid erhöht wird, dass er erweitert wird, wie der Psalmist sagt, צרות לבבי הרחיבו, dass Leiden des Menschen Herz nicht verengen, sondern weiten, und es erschliesst sich ihm die Wahrheit der Unsterblichkeit der menschlichen Seele, eine Wahrheit, die die notwendige Ergänzung des נסיון-Gedankens ist. Das Leiden leitet ihn zu der Höhe empor, wo er Gott erblickt — und der Mensch hat seinen Gott und durch seinen Gott sich gefunden und Gott hat über Satan gesiegt: der Mensch Hiob bleibt עבדי איוב der treue Diener Gottes. —

Literarisches.

Des deutschen Volkes Wille zum Leben. Bevölkerungspolitische und volkspädagogische Abhandlungen über Erhaltung und Förderung deutscher Volkskraft. Herausgegeben von Martin Fassbender. Freiburg i. B. Herdersche Verlagshandlung.

Ein hochbedeutsames und instruktives Sammelwerk, in welchem den jüdischen Leser insbesondere das Kapitel über Geburtenrückgang und Konfession interessieren wird. Danach ist der Verlauf der Geburtenbewegung bei der katholischen Bevölkerung ein verhältnismässig günstiger, während der Geburtenrückgang bei den rein evangelischen Ehen grösser und am grössten bei den rein jüdischen und gemischten Ehen ist. „Die Geburten aus rein jüdischen Ehen sind seit 1891 um 1,07 d. h. um beinahe ein Drittel ihres damaligen Standes zurückgegangen. In den Jahren 1891—1895 kamen noch mehr als drei Kinder durchschnittlich auf jede jüdische Eheschliessung. Jetzt sind es nicht viel über zwei im Durchschnitt. Die Juden sind also in Preussen schon vollständig bei dem Zweikindersystem angelangt. Die absolute Zahl der Geburten aus rein jüdischen Ehen hat sich von 8675 im Jahre 1891 auf 7800 im Jahre 1901 und 5661 im Jahre 1913 vermindert, während die Zahl der rein jüdischen Eheschliessungen in den Jahren 1891 und 1913 ungefähr gleich war. (2488 bezw. 2422). Da bei einer Durchschnittszahl von zwei Kindern auf eine Ehe eine Bevölkerungsgruppe sich erfahrungsmässig in ihrem Bestande nicht erhalten kann, müssten die deutschen Juden allmählich aussterben, wenn sie sich nicht durch Zuzug von Stammesgenossen aus dem Ausland ergänzen." (S. 210 f.) Wenn diese Zahlen richtig sind, dann wäre es unverantwortlich, wie wenig unsere jüdischen Organisationen mit jüdischer Bevölkerungspolitik und Volkspädagogik sich befassen. Dies ist übrigens nicht die einzige Disziplin, in der wir manches von den Katholiken lernen könnten.


דרש טוב לעמו

JUEDISCHE MONATSHEFTE

herausgegeben von Rabbiner Dr. P. Kohn, Ansbach,
unter Mitwirkung von Rabbiner Dr. Salomon Breuer, Frankfurt a. M.

Jahrgang 4. Heft 12

Ohne Mehl keine Thora!

Am Ende des 8. Abschnitts von Therumoth im Jeruschalmi wird von R. Jochanan erzählt, dass er einmal von Räubern sein Geld abgenommen bekommen habe und darüber so aufgeregt war, dass er ausserstande war, eine halachische Frage zu beantworten, die R. Simon b. Lakisch an ihn richtete. Zweimal richtete R. Simon die Frage an ihn und zweimal liess R. Jochanan die Frage unbeantwortet. Da sprach der Fragesteller: Warum antwortest du nicht? Was ist der Grund deines Missmuts und deiner Verwirrung? R. Jochanan antwortete: כל הדברים תלוין בלב והלב תלוי בכים „alle Dinge hängen vom Herzen ab, das Herz aber hängt vom Geldbeutel ab".

R. Jochanan war sicherlich genug idealistisch veranlagt, um den Wert des Geldes nicht zu überschätzen. Gleichwohl war er über den Verlust seines Geldbeutels so betrübt, dass die zur Beantwortung einer halachischen Frage nötige geistige Sammlung ihn verliess und er, ganz ausser Fassung gekommen, zweimal schwieg, als R. Simon ihn zweimal etwas fragte. Und als er endlich das Schweigen der Ver-

wirrung brach, wies er in sarkastischen Worten dem Geldbeutel eine selbst das Centralorgan des Herzens beherrschende Stellung im Leben zu. Was ist der Mensch ohne Herz, was ist das Herz ohne Geld?

Man muss schon ein Mensch wie R. Jochanan sein, um die Qual der Armut in ihrer ganzen Lästigkeit zu empfinden. Wenn ein gewöhnlicher Kaufmann Geldsorgen hat, dann leidet sein Geschäft, wenn ein Mann wie R. Jochanan Geldsorgen hat, dann leidet die Thora. Wenn R. Jochanan immerfort an seinen verlorenen Geldbeutel denken muss, dann kann er nicht lernen nnd lehren, dann hüllt er sich in ein missmutiges und verwirrtes Schweigen, das er nur mit einer spöttischen Betrachtung über die durch das Geld regierte Welt unterbricht.

Männer wie R. Jochanan waren schon vor tausend Jahren rar. Damit wollen wir von vornherein dem Einwand begegnen, dass eine Übertragung von Dingen, die uns von R. Jochanan erzählt werden, auf Thoraweisen unserer Zeit nicht angängig sei. Sicherlich ist nicht jeder Rabbiner ein verkappter R. Jochanan. Aber die Unmöglichkeit, wenn Geldsorgen das Gemüt bedrücken, mit der nötigen Klarheit und Heiterkeit des Geistes in den Hallen der Thora sich zu bewegen, darin unterscheiden sich unsere heutigen Rabbinen von den Weisen des Talmuds nicht im geringsten. Auch heute muss die Thora im Sinne des bekannten Ausspruchs in den Sprüchen der Väter ein Bündnis mit dem „Mehle" schliessen, wenn sie sich in dieser vom Gelde beherrschten Welt als eine Grossmacht behaupten will. Ja, in unsern Tagen, wo ein Hundertmarkschein so viel wert ist, wie zwanzig Mark in der Friedenszeit, würde R. Jochanan nicht blos zeitweilig seinen Kopf verlieren, er käme sich bei dieser von Tag zu Tag zunehmenden Teuerung aller zum Leben notwendigen Dinge vor, wie wenn ihn jeden Tag eine Schar von Räubern überfiele, um ihm von seinen sauer ersparten Groschen den einen nach dem andern zu entreissen. Dieses langsame wirtschaftliche Sinken der Fest-

besoldeten ist viel schlimmer als ein einmaliges Ausgeraubtwerden durch eine Räuberschar. Den Räubern, die R. Jochanan ausgeraubt haben, ist, wie der Jeruschalmi erzählt, R. Simon b. Lakisch nachgeeilt, um ihnen das geraubte Geld abzunehmen und es R. Jochanan zurückzugeben. Wer giebt aber unsern heutigen Thoraweisen das Geld wieder, das ihnen der Weltkrieg geraubt hat?

Unter den Beamten aller Kategorien herrscht zur Zeit eine grosse Erbitterung, weil ihre Gehaltsverhältnisse, auch wenn sie durch Teuerungszulagen verbessert werden, der wirtschaftlichen Lage nicht entsprechen. Die verschiedenen Beamtenverbände, insbesondere die der Lehrer, treten an die zuständigen Behörden heran, um sie zu eingreifenden Massnahmen zu veranlassen. Nur von den Rabbinen hat man bisher nichts gehört, dass sie sich zusammengetan hätten, um bei ihren Gemeinden eine zeitgemässe Erhöhung ihrer Besoldung durchzusetzen. Diese Zurückhaltung der Rabbinen in finanziellen Dingen, die nur noch durch die Zurückhaltung der Gemeinden übertroffen wird, ist in der historisch gegebenen Stellung begründet, die der Rabbiner in seiner Gemeinde einnimmt oder, sagen wir besser und richtiger, einnehmen sollte. Historisch betrachtet kann der Rabbiner keiner der bestehenden Beamtenkategorien begrifflich eingeordnet werden, weil bei der geschichtlich gewordenen Stellung des Rabbiners Anschauungen massgebend waren, die sich bei der Genesis keines anderen Berufes nachweisen lassen.

Das, was der Rabbiner im Hauptamt tut, war ursprünglich keine Standessache. Das Lernen und Kennen der Thora in möglichst ausgedehntem Masse ist eine religiöse Pflicht, die Jedermann in Israel zu erfüllen hat. Thoraweisheit ist kein rabbinisches Standesprivileg. Die Beschäftigung mit der Thora ist ferner eine Aufgabe, die sich durch ihre Erfüllung und nur dadurch belohnt machen soll. Auch wenn das Lernen und Lehren der Thora ein rentables Geschäft wäre, so wäre es doch verboten, die Thora als ein Mittel zur

Gewinnung finanziellen Reichtums zu missbrauchen. Ein bequemes, behagliches, vergnügungssüchtiges, von Luxus und Komfort geschmücktes Leben ist nicht der geeignete Rahmen für das Bild einer wirklich lebensfähigen Thora. Die jüdische Geschichte kennt wohl bis auf den heutigen Tag Persönlichkeiten, die תורה וגדולה במקום אחד vereinigen, die Thora mit Reichtum verbinden, sie sind aber immer Ausnahmen gewesen, die nur die Regel bestätigen, dass אין דברי תורה מתקיימים במי שמתרפה עצמו עליהם ולא בלומדים מתוך עידון ומתוך אכילה ושתייה אלא במי שממית עצמו עליה ומצער גופו תמיד ולא יתן שנה לעיניו ותנומה לעפעפיו. Lässigkeit, Wohlleben, Essen und Trinken, langes und süsses Schlafen: die Männer, denen Israel es zu verdanken hat, dass דברי התורה מתקיימים, dass die Thora bis auf den heutigen Tag wie ein sturmerprobter Fels allen Angriffen durch Zeiten und Menschen trotzt, die kannten und kennen keine Lässigkeit und kein Wohlleben, sie waren und sind gewohnt, das, was die talmudische Sprache mit תענוגי הזמן „Vergnügungen der Zeit" bezeichnet, als wesensfremde Störung ihrer Lebensharmonie von sich fern zu halten, sie waren und sind der Meinung, dass Thoraweise, die sich ein schönes Leben machen wollen, besser daran täten, statt sich mit der Thora zu beschäftigen, unter die Kriegslieferanten zu gehen, die an Teuerungszulagen keinen Mangel haben.

Wovon soll aber der Thoraweise leben, wenn er den Tanz um das goldene Kalb nicht mitmachen soll oder will? Es läge nahe, an den Ausweg zu denken, den die idealen Formen des jüdischen Wohltuns bieten. Der Thoraweise könnte auf dem Wege der Wohltätigkeit zu seinem Unterhalt kommen. Die jüdische Zdokoh ist ja, wenn sie im Sinne der Thora geübt wird, kein Almosen, das seinen Empfänger entwürdigt. Gleichwohl wird es als חלול השם und בזוי תורה bezeichnet, wenn ein Thoragelehrter die Armenpflege in Anspruch nimmt, um der Notwendigkeit enthoben zu sein, sich neben seinem Thorastudium einem praktischen Berufe zu widmen (vgl. Nedarim 62 a). Praktisches, produktives Schaffen — so wird man ja wohl am besten das hebräische

Wort מלאכה wiedergeben — ist nicht nur dem Thorageist nichts widerstrebendes, sondern im Gegenteil: כל תורה שאין עמה מלאכה גוררת עון, es giebt keine idealere Ergänzung des theoretischen Studiums der Thora als die praktische Bewährung des Thorageistes im wirklichen Leben, während die blosse Theorie ohne diese Bewährung nur allzuleicht zu Einseitigkeiten und Konflikten führt. „Wer neben dem Thoralernen nicht auch eine ernährende Arbeit pflegt, läuft Gefahr, aus Mangel das Lernen einstellen zu müssen und sich aus Not und Elend zu Unrechtem verleiten zu lassen" (Komm. Gebete S. 436). Diese Verbindung von Thora und Arbeit, die bekanntlich in talmudischer Zeit selbst in den Kreisen der Träger und Repräsentanten des Thorageistes keine ungewöhnliche Erscheinung war, setzt neben grossem Fleiss vor allem ungeschwächte körperliche Gesundheit voraus. Ist es schon schwer, in dem grossen Reiche des theoretischen Wissens zu einer umfassenden Beherrschung der zu wirklicher — nicht blos dilletantischer — Thorakenntnis erforderlichen Wissensgebiete zu kommen, wie schwer muss es erst sein, diesem Reiche der Theorie auch das Reich der Praxis anzugliedern, neben dem Thorastudium auch nur einen Augenblick Zeit für praktische Arbeit zu finden! Die Weisen der Halacha sind darum selber nicht einig in der Frage, ob es denn wirklich nicht angängig und zulässig ist, dass Jemand, der im Studium und in der Verbreitung der Thora seine Lebensarbeit findet, aus dieser Lebensarbeit ein lohnendes Geschäft macht. Ideal und Wirklichkeit stimmen hier zu wenig überein, als dass der Gedanke eines selbstlosen Lebens und Webens in Thora und Aboda zu einer allgemein verpflichtenden Forderung erhoben werden könnte. In der Tat ist es seit unvordenklichen Zeiten Brauch in Israel, dass die in den jüdischen Gemeinden zum Lernen und Lehren offiziell Berufenen, vulgo Rabbiner genannt, aus der Gemeindekasse einen festen Gehalt beziehen, und zwar auch dann, wenn sie in der Lage wären, sich den nötigen Lebensunterhalt durch praktische Arbeit zu erwerben. Dieser Brauch

ist so allgemein und wird überall als so selbstverständlich empfunden, dass ein Rabbiner, der sich einfallen liesse, neben seiner rabbinischen Wirksamkeit irgend ein Geschäft zu betreiben, eine lächerliche, unmögliche Figur wäre. Unter den Grössen der Halacha sind es insbesondere der כסף משנה פ"נ מהלכות תלמוד תורה und der מהרש"ל פרק אלו טרפות סימן ט' (siehe ש"ך הלכות ת"ת סימן רמ"ו), die, zumal der erstere, die ausreichende Besoldung des Rabbiners als eine im Interesse der Erhaltung des Judentums den Gemeinden obliegende Ehrenpflicht verkündet haben.

Nun wäre es aber ein schwerer Irrtum von unseren Gemeindeverwaltungen, wenn sie etwa der Meinung wären, dass sie im Sinne des Religionsgesetzes das Lebensinteresse der Thora genügend wahren, wenn sie ihren Rabbinern eine Besoldung gewähren, die ihnen gerade ein ärmliches Auskommen zur Not sichert. Diese Meinung ist ja bei unseren Parnossim ziemlich weit verbreitet Als vor einigen Jahren in einer jüdischen Gemeindeverwaltungssitzung, auf deren Tagesordnung der Gehalt des zu wählenden Rabbiners stand, einer der Vorsteher eine Gehaltshöhe vorschlug, die über das in jener (übrigens orthodoxen) Gemeinde übliche Mass etwas hinausging, erhob sich ein Kollege von ihm und rief mit komischer Emphase: „So ein Rabbiner hat doch ganz andere Bedürfnisse als unsereins. Meinen Sie denn, ein Rabbiner muss essen jed'n Tag Kalbfleisch?"

Dieser ebenso edle wie gemütstiefe Zeitgenosse, der den Rabbinern schon in Friedenszeiten das „Durchhalten" empfahl, hatte es offenbar verabsäumt, bevor er seine Meinung kundgab, sich ein wenig im jüdischen Religionsgesetz nach der Meinung umzuschauen, die unsere Alten von der Höhe des dem Rabbiner zu gewährenden Gehaltes gehabt haben. Bei diesem Ausflug in die viel gepriesenen aber so wenig gekannten Gefilde der Halacha hätte dieser ehrenwerte Herr zu seiner Ueberraschung erfahren, dass im Sinne der Thora eine mangelhafte Besoldung der Rabbiner wie eine der Thora selbst angetane

Schmach zu bewerten ist. Sätze wie die im ט״ז a. a. O.: והא דאמרינן הכהן הגדול מאחיו גדלהו משל אחיו ומייתי לה בפרק אלו נאמרים דף מ׳ בההיא דאותיב ר׳ אבהו את רבי אבא דמן עכו לרישא כדי שיתנו לו מנות ויעשרוהו כדפירש רש״י היינו דרך חוק רבנות וכו׳, sie beweisen, dass im Sinne des jüdischen Religionsgesetzes eine jüdische Gemeinde ihrem Rabbiner gegenüber erst dann ihre Pflicht erfüllt hat, wenn sie ihn mit seinem Gehalte so stellt, dass er auch in finanzieller Hinsicht über die Masse seiner Gemeindemitglieder hervorragt. Ja, der ב״ח vertritt sogar die Ansicht, דלאב״ד שרי ליקח מתנות להתעשר שיהיו דבריו נשמעים נגד הבריות, dass die Autorität des Rabbiners umso grösser ist, je reichlicher seine Einnahmen fliessen und er es daher als nicht unter seiner Würde zu betrachten braucht, durch Nebeneinkünfte seine wirtschaftliche Lage zu verbessern. Wenn aber schon in den Tagen des ב״ח die Menschen so materialistisch gesinnt waren, dass ein Rabbiner, der Thoraweisheit mit Geldreichtum vereinigte, ihnen mehr imponierte, als einer, dessen Thorawissen sein einziger Reichtum war, so wird man in unserer Zeit, die noch viel entschiedener geistige Dinge nach ihrem münzbaren Werte misst, die oft ganz empörend niedrige Besoldung unserer Rabbiner nur als Symptom der Geringschätzung verstehen müssen, mit der man leider auch in orthodoxen Kreisen (die liberalen Rabbiner sind die bestbezahlten) über den Rabbiner und die Bedeutung seines beruflichen Wirkens denkt.

Wir glauben die Würde unserer Rabbiner nicht verletzt zu haben, wenn wir an dieser Stelle auch einmal über dieses heikle Thema zu reden für nötig fanden. Die historisch begreifliche Scheu, mit der die Rabbiner selbst der Oeffentlichkeit gegenüber über ihre finanziellen Verhältnisse zu — schweigen pflegen, darf die Gemeindeverwaltungen zumal in jetziger Zeit nicht zurückhalten, ihre bisherige Praxis in der Frage der Rabbinerbesoldung einmal gründlich zu revidieren. Die Zurückhaltung der Rabbiner darf von den Gemeindevorständen nicht zum Nachteil der Rabbiner ausgenutzt werden. Als einst ein zudringlicher Petent sein Bittgesuch bei

Mayer Amschel v. Rothschild mit den Worten einleitete: „Herr Baron, Sie sind ein solch grosser „Onow“ (so bescheiden)“ — unterbrach ihn der Baron: „Wenn ich ein Onow bin, so dürfen Sie deshalb noch nicht ungezogen sein“! — Das ist's, was wir meinen.



Zur Palästinafrage.

Zur Zeit ist sehr viel von Palästina die Rede. Seitdem die englische Regierung ihr prinzipielles Einverständnis mit dem Programm des Zionismus erklärte, glaubt man in weiten jüdischen Kreisen an das allmähliche Hereinbrechen des Tages, der die Verwirklichung unserer tausendjährigen Zionssehnsucht bescheinen wird. Es wäre in der Tat schön, wenn der Moschiach bald käme. Ob ihn uns freilich die Zionisten bringen werden, ist eine andere Frage.

Von Anbeginn haben die Zionisten die Orthodoxie an den Punkten zu packen gesucht, wo sich scheinbar der moderne Zionismus mit dem überlieferten berührt. Der Misrachismus beweist, dass diese zionistischen Versuche, den sehr wertvollen Wind der Thora in die Segel des Baseler Programms einzufangen, nicht ergebnislos verliefen. Die Stimmen kommen nicht zur Ruhe, welche die orthodoxe Gegnerschaft zum Zionismus als einen unverantwortlichen Fehler bezeichnen, mit welchem sich die Orthodoxie nur in das eigene Fleisch schneide. Immerfort heisst es, ob denn das, was der Zionismus will, dem Geist der Thora widerstreite; ausdrücklich habe doch רמב״ן auf Grund des ספרי die Besied-

lung Palästinas, ישוב ארץ ישראל, als eine heilige religiöse Pflicht erklärt.

Wir wissen nicht, ob in der ziemlich weitschichtigen zionistischen Literatur schon einmal mit Nachdruck auf den interessanten Umstand hingewiesen wurde, dass unsere alten Dezisoren in der Frage, ob die מצוה von ישוב ארץ ישראל auch in der Gegenwart angängig ist, durchaus nicht so einig waren, wie man aus der fanatischen Einseitigkeit, mit der man zur Zeit aus der Palästinafrage ein zentrales Lebensinteresse des Judentums macht, wohl entnehmen könnte. So hat u. a. רבינו חיים, dem das heilige Land mindestens so innig ans Herz gewachsen war wie unsern heutigen Zionisten und Misrachisten, das grosse Wort gelassen ausgesprochen: דעכשיו אינו מצוה לדור בא״י כי יש כמה מצות התלויות בארץ וכמה עונשין דאין אנו יכולין ליזהר בהם ולעמוד עליהם „In der Gegenwart ist es keine Mizwa, in Palästina zu wohnen, denn die Gefahr, den zahlreichen Verpflichtungen, die das Wohnen im Lande auferlegt, nicht richtig nachzukommen zu können, ist zu gross, um das Risiko einer Uebersiedlung zu rechtfertigen“ (siehe תוס׳ כתובות ק״י ב׳ בד״ה הוא). Wenn רבינו חיים heute leben würde, dann müsste er sich wohl den Vorwurf des mangelhaften Weitblicks oder gar versteckten Assimilantentums gefallen lassen. Nun ist freilich die Ansicht des רבינו חיים nicht die von der für uns gültigen Halacha rezipierte, ja, von einer Seite (פתחי תשובה אה״ע ע״ו ד׳ הרי״ט בתשו׳ סי׳ כ״ח ובחי׳ לכתובות) siehe wird sogar bezweifelt, ob seine von תוס׳ zitierte Äusserung authentisch ist, immerhin beweist die Diskussion über diese Frage, die mit ihren zahlreichen Kontroversen u. a. auch vom כנה״ג behandelt wird, welch empörende Unaufrichtigkeit und Spiegelfechterei es ist, wenn Palästinaschwärmer, die von einer konsequenten Anerkennung der Halacha nichts wissen wollen, ihre politischen Luftschlösser halachisch zu fundamentieren suchen. Wie es heute mit Palästina zu halten ist, das war einmal sehr fraglich. Dass man den Sabbath heiligen muss und sich nicht rasieren darf, das war niemals kontrovers.

Die mährische Landrabbinerwahl vor 70 Jahren.

Ein Beitrag zur Biographie Rabbiner Hirschs זצ"ל.

I.

Am 8. Tewes 5604 (1843) wandten sich die Vertreter der israelitischen Gemeinde in Nikolsburg in Mähren mit einem langen, zum Teil in deutscher zum Teil hebräischer Sprache abgefassten Schreiben, in welchem aber auch die zumeist in dem spezifisch österreichisch-deutschen Idiom gehaltenen Abschnitte hebräisches Schriftgewand tragen, an den Landrabbiner Samson Raphael Hirsch in Emden, um auf dem Wege schriftlicher Verhandlung, von der damals Niemand ahnte, dass sie erst nach Jahren zu dem gewünschten Ergebnis führen werde, die Bedingungen festzustellen, unter welchen der Emdener Rabbiner geneigt wäre, auf dem Nikolsburger Rabbinatssitz die Nachfolge der R. Nachum Trebitsch, R. Mordechai Banet und all der rabbinischen Grössen zu übernehmen, die vordem diesen „für die ganze mährische Judenschaft einflussreichen Posten“ innegehabt hatten. Bevor dieses Schreiben abging, hatten die „Häupter und Führer" der Gemeinde Nikolsburg durch den Prediger Mannheimer in Wien bei Hirsch anfragen lassen, ob er prinzipiell geneigt wäre, einer Berufung nach Mähren Folge zu leisten, und erst nachdem die Rückäusserung Hirschs eingetroffen war, dass er „nicht abgeneigt wäre, das mährische Landrabbinat anzunehmen, wenn ihm dasselbe angetragen würde", liess der Nikolsburger Gemeindevorstand seinen offiziellen Antrag nach Emden abgehen. In überschwänglichen Worten hatte Mannheimer die Eignung Hirschs zur Uebernahme des Landrabbinats der Gemeinde Nikolsburg geschildert, und ihre Verwaltung war offenherzig genug, in ihrem offiziellen Antrag es Hirsch deutlich merken zu lassen, wie glücklich die mährische Judenschaft sich schätzen würde, wenn es ihr gelänge, die eingeleiteten Verhandlungen zu dem ersehnten Abschluss zu bringen. Der imposanten Überschrift: הצבי ישראל על במתי החכמה ידרוך עוז ילין בין שדיה הוא האיש המופת העומד למעוז לקומם חרבותיה עורך המערכה וקרב ללהום מלחמותיה ה"ה הרב המאה"ג

חכם הכולל נר ישראל והדרו על פני תבל הוציא קוי אורו כמו"ה שמשון רפאל החונה כעת על משמרתו משמרת הקודש רעה אבן ישראל בק"ק עמדען יע"א entsprach der Ton des ganzen Schreibens, das schon in seinen einleitenden Worten — „die öffentliche Anerkennung, welche Ihren zu tage getretenen Werken in der literarischen Welt zuteil geworden, und der wohlverdiente ungeteilte Beifall, welcher von den Gelehrten aller Klassen Ihrem gedeihlichen Rabbinatswirken zuerkannt wird, ist aus der weiten Ferne in unser Mährenland gedrungen" — in Ausdrücken einer fast schwärmerischen Verehrung sich erging.

Man erwartete sich damals in Mähren viel von dieser Berufung. „Der geistige religiöse Zustand unserer Gemeinde bildet ein fruchtbares Feld, das bei zweckmässiger Bearbeitung und Kultivierung die edelsten Früchte verspricht. Durch die bereits getroffenen zweckmässigen Schuleinrichtungen — die erste in der österreichischen Monarchie höchsten Ortes sanktionierte deutsch-hebräische Hauptschule – ist vorläufig der Same hierzu ausgestreuet worden". In wahrhaft klassischen Worten umschrieb der Nikolsburger Gemeindevorstand die Grundzüge der Wirksamkeit des zu wählenden Landrabbiners, als er Hirsch die Erwartungen auseinandersetzte, die man in den Kreisen der mährischen Judenheit hegte, für den Fall dass Hirsch bereit wäre, dem „fruchtbaren Felde" ein „zweckmässiger" Bearbeiter und Kultivierer zu sein. Noch heute lassen sich die Aufgaben eines Rabbiners nicht besser formulieren, als mit den folgenden Worten aus dem Nikolsburger Schreiben vom 8. Tebeth 5604. Diese Stelle des Briefes ist in hebräischer Sprache abgefasst, vermutlich weil die Absender die Wirkung ihrer Worte durch Übertragung in eine profane Sprache nicht abschwächen wollten. Diese Worte lauten:

האיש אשר יעמוד לפני העדה להורותם דרך ה' יהי' מלומד ובקי בחכמות והמדעים ויודע לכלכל דבריו במשפט ולהוכיח במישור בצחות לשונו גם בלשונינו הקדושה גם בלשון אשכנז שפת ארצינו ומאחר כי רובי יושבי קהלתינו הם יראים ושלמים כולנו כאחד מבקשים ראשית דבר יראת ה' ולהיותו מתמיד בלימודו ומופלג בתורה יודע להשיב לכל שואלי דבר ה' וינהל את עדתו על מבועי התורה והיראה כאשר הורגלנו עד כה ולהרביץ תורה עם בחורי חמד איזה ימים בכל שבוע וישמיע דברי האגדה המיוסדים על אדני התורה והיראה ויהי' לבו כלב

האריה להעמיד הדת על תלה ולא ימס לבבו מקול המון האפקורסים החפצים לפרוץ פרץ ולהרוס גדרי חכמים ז״ל ומאשר שמענו כי שמעו הולך למרחוק במעשיו ובפעולותיו אשר קדש שש״מ ברבים בספרו „חורב“ להקהות שני רשעים ולשבר מלתעותם בל נפונה כי לאיש אשר אלה לו לבו חפץ להפיץ מעינות התורה ולרות צמאון התאבים לשמוע דבר ה׳ ולמלאות ענינים הנזכרים למעלה ואז אנחנו מקוים להיות ששים ושמחים כנגדו להושיבו בראש להיות לנו לרעה ולמנהל המדריכנו על במתי האושר.

An diesen Worten ist vor allem die Entschiedenheit bemerkenswert, mit der sie die Ausübung des rabbinischen Berufes in der überlieferten Weise, durch Lernen und Lehren der Thora, als erste und wichtigste Vorbedingung der Wahl zum Landrabbiner aussprechen. Ausdrücklich ward Hirsch zur Bedingung gemacht, להרביץ תורה עם בחורי חמד איזה ימים בכל שבוע, „einige Tage in der Woche mit Jünglingen Thora zu lernen“ mit andern Worten, eine sogenannte „Jeschiwah“ einzurichten. Dieser Forderung ist späterhin Hirsch auch wirklich nachgekommen. Dann aber legen diese Worte einen besonderen Nachdruck auf die Wichtigkeit einer mannhaften Vertretung des überlieferten Judentums gegenüber den zersetzenden Einflüssen der אפיקורסים des liberalen Judentums, wie man heute lieber sagt, und verlangen im Hinblick auf diese religiösen Gegensätze von dem künftigen Führer, dass er mit ausgebreiteten Wissen auf speziell jüdischem Gebiete und hebräischer Sprachkunde auch Kenntnis und Beherrschung dsr deutschen Sprache verbinde. Ja, es musste ein Mann sein, der „die Philosophie ordentlich absolviert hatte“, wie es an einer andern Stelle des Schreibens heisst. „Und dass es an solchen, welche die Philosophie ordentlich absolviert haben, wenigstens an solchen durchaus mangelt, die damit echte Religiosität und all die guten Eigenschaften verbinden, die eine so einflussreiche Stelle erheischt, müssen wir zu unserem grössten Leidwesen gestehen“.

Wenn die Verhandlungen mit Hirsch erst nach Jahren zum Abschluss kamen, so war daran vor allem die eigentümliche Verfassung des mährischen Landrabbinats und das umständliche Wahlverfahren schuld. „Was ferner den Wirkungskreis des hierländigen Landesrabbinats betrifft, dürfte Ihnen bereits durch Herrn Prediger Mannheimer die Wichtigkeit des Einflusses auf Religion, Synagogen

und Schulwesen, welcher demselben amtlich zusteht, bekannt worden sein, wobei wir nur noch bemerken müssen, dass unsere höchst weise und humane Regierung eben damit beschäftigt ist, dem Landrabbinate eine ausgedehntere und zweckmässigere Richtung dadurch zu geben, dass ihm aus den verschiedenen Kreisen noch 6 Kreisrabbiner untergeordnet werden, welchen in weiterer Abstufung die Lokalrabbiner untergeordnet sein sollen, damit der Landrabbiner seinem ausgedehten Wirkungskreise entsprechender obliegen könne. Nach den vorausgeschickten Daten kommt nun die Form, Art und Weise zu erörtern, wie nach unserer Landesverfassung die Rabbinate besetzt werden, um Sie mit dem Gange vertraut zu machen, wie die Gemeinde Ihre Beförderung zum Lokal- und dann zum Landrabbiner zu erzielen beabsichtigt. Die Wahl eines Lokalrabbiners hängt zwar einzig und allein von der Gemeinde ab, jedoch ist diese blos auf solche Individuen beschränkt, welche mit Fähigkeitszeugnissen vom Landrabbiner und, nach einer neuen Verordnung, mit pädagogischen und womöglich auch mit philosophischen Zeugnissen versehen sind. Das Landrabbinat aber ist kein Wahlakt, welcher den Gemeinden allein zukommt, sondern es wird seinerzeit von der mährischen Landesbehörde der Konkurs zur Besetzung desselben ausgeschrieben, worauf nur Inländer und nach einer jüngst erflossenen Regierungsverordnung nur solche רבנים kompetieren können, welche die Philosophie ordentlich absolviert haben, und nur in Ermangelung solcher Individuen — wie dieses der Fall sein könnte — dürfen auch Andere, Nichtphilosophen, zur Kompetenz zugelassen werden. Das Mährenland ist in 6 Kreise und diese wieder in verschiedene Gemeinden geteilt, von denen jede einen Rabbiner zu unterhalten verpflichtet ist. Von jedem der 6 Kreise wird ein רב als Wahlmann gewählt, welche sich insgesamt an einem von der hohen Landesregierung zu bestimmenden Tage in der Hauptstadt Brünn zum Wahlakte beim löblichen Kreisamt einzufinden haben. Diese haben zwischen den verschiedenen Kompetenten den vorzüglichsten als Landrabbiner zu wählen, welcher sodann von der höchsten Hofkanzlei bestätiget und in Aktivität gesetzt wird. Dass die Wahlmänner dabei an die gesetzliche Bestimmung gebunden sind und demjenigen den

Vorzug einräumen müssen, welcher den Anforderungen der Behörden entspricht, versteht sich von selbst . . . Wir sind also nicht nur im Namen unserer Gemeinde, sondern auch im Namen der ganzen zahlreichen mährischen Judenschaft berufen und aufgefordert, einen Mann wie כ"מ נ"י, der die Lücke, die ein רב unserer Zeit überhaupt und insbesondere eine so umfangreiche Stelle würdig auszufüllen vermag, vorläufig als קהלה-רב zu wählen, dem dann mit freudiger Zuvorkommenheit, durch Hinzutun aller Wohlgesinnten, von Seiten der hohen Landesregierung das Landesrabbinat ohne Zweifel zugewendet werden wird; wobei wir nicht unbemerkt lassen können, dass hochdieselbe mit der Konkurs-Ausschreibung vorsätzlich sistiert, weil seit undenklichen Zeiten das Landrabbinat dem hiesigen Lokalrabbinate angeknüpft war, und weil sie sich durch die Umsicht, die wir bei der jetzigen Wahl bewähren, im Vertrauen bestärkt sieht, in dem von uns gewählten Rabbiner einen vollkommen geeigneten Kompetenten zum Landesrabbinate zu finden. Soll daher Ihre Ernennung zum hiesigen Lokalrabbiner, sowie Ihre weitere Beförderung zum Landrabbiner nach dem Wunsche unserer ganzen Gemeinde wirklich realisiert werden, so kann es nur dadurch geschehen, dass wir mit Beibringung Ihrer Zeugnisse, welche hoffentlich in jeder Beziehung entsprechend sein werden, im Wege der höchstem Hofkanzlei bei Seiner Majestät den Dispens erwirken, Sie ausnahmsweise in Berücksichtigung aller obwaltenden Umstände als Ausländer anstellen zu dürfen. Diese höchste Genehmigung ist schon der Stadt Wien für Herrn Prediger Mannheimer, der Stadt Prag für Herrn Dr. Sachs zuteil worden und nach den bereits hierzu vorbereiteten Schritten und des von den grössten und einflussreichsten Männern Wiens uns hierzu zugesagten Beistandes, können wir der allerhöchsten Genehmigung mit Vertrauen entgegensehen".

Das mährische Landrabbinat war, wie aus vorstehendem ersichtlich ist, ein wohlorganisiertes Gebilde von über- und untergeordneten Behörden, eine jüdische Zentralorganisation, gegen deren Uebertragung auf deutschen Boden freilich das orthodoxe Judentum in Deutschland: seit Jahr und Tag mit grosser Entschiedenheit protestiert. Denn was dort in Mähren vor 70 Jahren in einem

Kreise, der in überwiegender Majorität aus Thoratreuen bestand — כי רובו יושבי קהלתינו הם יראים ושלמים hiess es eben in dem hebräischen Citat — ein Segen war, das würde und müsste sich in Fluch verwandeln, wenn man es auf einen Kreis übertrüge, den der Sturm der jüdischen Kulturkämpfe des vorigen Jahrhunderts aus dem Zusammenhang mit dem Geist der Thora riss. Immerhin wäre unseres Erachtens in der abwärts führenden Entwicklung des jüdischen Geistes in gar mancher jüdischen Gemeinde Deutschlands und — Mährens manches anders gekommen und geworden, wenn das gesunde Prinzip der mährischen Verfassung, wonach jede Gemeinde ihren Lokalrabbiner, jeder Kreis seinen Kreisrabbiner und das ganze Land seinen Landesrabbiner haben musste, auch in Deutschland heimisch gewesen wäre und in Mähren gegenüber dem zersetzenden Einfluss der nach Hirschs Fortgang immer gewaltiger hereinbrechenden Neologie sich hätte behaupten können. In Deutschland liegen die Verhältnisse seit Jahrzehnten so, dass auch grössere fromme Landgemeinden nach einem eigenen מורה הוראה nicht das mindeste Bedürfnis haben und sich mit ihrem Lehrer-Kantor-Schochet durchaus zufrieden fühlen. Zum Niedergang des Thorageistes, Thorawissens und Thoralebens in Deutschland hat nicht zum wenigsten das Fehlen der religiösen Autorität in den einzelnen Gemeinden beigetragen, das Fehlen eines Mannes, der als fähiger und würdiger Repräsentant der Thora über die Erhaltung des jüdischen Geistes hätte wachen können. Die periodischen Besuche der Provinzial-, Distrikts- und Bezirksrabbiner in den Landgemeinden sind mehr oder weniger Formsache, die wohl eine Kotrolle dessen, was geschieht und nicht geschieht, ermögltchen, jedoch zur Hebung des jüdischen Geistes und Lebens in den Gemeinden nur wenig oder gar nichts beitragen können. Was den jüdischen Landgemeinden in Deutschland fehlt, das ist nicht zum wenigsten eine ständige Bearbeitung und Beeinflussung vonseiten einer als religiöse Autorität auftretenden Persönlichkeit, die über das nötige Thorawissen und Lehrgeschick verfügt, um in die Herzen der ihrer Seelsorge Anbefohlenen Liebe und Willen zur Thora einzupflanzen.

Die Hebung des Thorageistes in den Gemeinden ist eine

Personen und, was schliesslich auf das gleiche hinausläuft, eine Geldfrage. Könnten sich unsere Kultusgemeinden entschliessen, in ihren Kultusaufgaben etwas mehr als ein traditionelles Zubehör zum Leben zu sehen, mit dem man sich so wohlteil wie möglich abzufinden sucht, es stände anders mit dem Judentum. Denn nicht blos innerer Drang, sondern die Wertschätzung, die der Rabbinerberuf in der Öffentlichkeit fände, würde gar manche jüdischen Talente diesem Berufe zuführen, wenn sich die jüdischen Gemeinden schämen würden, ihre religiösen Führer mit Taglöhnergehältern abzuspeisen. Was man vor 70 Jahren dem künftigen mährischen Landrabbiner bot, war für damalige und dortige Verhältnisse nicht wenig und übersteigt an relativem Wert gar manches heutige Rabbinerhonorar selbst in orthodoxen Grossgemeinden, auch wenn die mit Ach und Weh gewährten „Teuerungszulagen" (wobei die Teuerung um ein vielfaches die Zulage übersteigt) mit hinzugerechnet werden. „Was endlich die äusseren Bedingnisse betrifft, so ist für das Lokalrabbinat ein jährlicher Gehalt von 600 fl. aus der Gemeindekasse zu beziehen. Die dem Lokalrabbinate zugewiesenen Emolumente dürften sich ca. auf 300 fl. erstrecken. Mit dem Landrabbinate ist ein jährlicher Gehalt aus dem K. K. Mährischen Landesmassafonds mit 600 fl. verbunden. Die demselben zukommenden Emolumente betragen eben mindestens 300 fl.. Sind schon diese Beträge an und für sich vollkommen hinreichend, ein unabhängiges und anständiges Auskommen für den künftigen Landrabbiner zu sichern, so ist doch die hohe Landesregierung soeben mit dem Plane beschäftigt, den auf 600 fl. bemessenen Landrabbinergehalt noch bedeutend zu erhöhen und jedem der 6 Kreisrabbinate — wovon eines jedenfalls unserem Lokalrabbiner zugewiesen würde, wenn wider alles Vermuten die Landrabbinerwahl ihn nicht träfe — einen jährlichen Gehalt von 300 fl. aus dem oben erwähnten Massafonds zuzuwenden. Zwar hat אמ"ז המנוח מוה' נחום טריביטש זצללה"ה, welcher wie jeder seiner Vorgänger nach der oben bezeichneten Norm zuerst das Lokalrabbinat antreten und dann erst um das Landrabbinat kompetieren musste, auch bis zur Zeit seiner Beförderung zum Landrabbiner aus der Gemeindekasse blos den stipulierten Gehalt mit 600 fl. bezogen und mit Einschluss der

bezeichneten Emolumente einen anständigen Unterhalt gesichert gesehen. Allein um für כמ"ה נ"י die vorläufige Annahme des Lokalrabbinats annehmbar zu machen und Ihnen selbst für diese Zwischenzeit einen vollständig anständigen Unterhalt zu sichern, wurde באסיפת הקהל beschlossen: dass vorzugsweise für כמ"ה נ"י und zwar blos bis zum wirklichen Antritt des in Aussicht gestellten Land- oder mindestes Kreisrabbinats der auf 600 fl. stipulierte Gehalt auf die Summe von 1000 fl. erhöht werde, wobei es sich von selbst versteht, dass dieser nach erlangter Kreis- oder Landrabbinerstelle, verhältnismässig, jedoch nur bis zu den ursprünglichen 600 fl. verringert würde. In dieser Art ist der gefertigte Vorstand עם כמ"ה נ"י zu kontrahieren und zur Erwirkung der allerhöchsten Genehmigung bereits ermächtigt."

So ehrenvoll diese „äusseren Bedingnisse" waren, so war doch die angedeutete Möglichkeit, dass Hirsch, zum Lokalrabbiner von Nikolsburg ernannt, „wider alles Vermuten" nicht zum Landrabbiner gewählt werden könnte, nicht ganz unbedenklich und ein gewichtiger Grund, die eingeleiteten Verhandlungen nicht von heute auf morgen zum Abschluss gelangen zu lassen.

R. B.

(Fortsetzung folgt.)



Zu Joma 86 a.

Man darf wohl bei den Lesern dieser Zeitschrift voraussetzen, dass ihnen der Meinungsstreit, der hinsichtlich der in der Ueberschrift bezeichneten Talmudstelle zwischen den Herren Dr. Ehrentreu und R. B. obwaltet, aus dem 9. Heft des 4. Jahrgangs der „Jüdischen Monatshefte“ genugsam bekannt sei. Ich erlaube mir darum, mit Vermeidung von unnötigen Wiederholungen, ohne Umschweife in medias res einzutreten und zunächst im allgemeinen zu bemerken, dass לענ"ד [במח"כ תורתם שניהם הפריזו על המדה und dadurch beiderseits gewisse Behauptungen aufgestellt wurden, die meinem bescheidenen Dafürhalten nach berichtigt werden sollen.

I.

S. 266 konstruiert Herr Dr. Ehrentreu aus den Worten אביי's, die Herr R. B. seiner Auffassung entgegenhielt, einen Gegenangriff gegen רש"י, indem er schreibt: „Gerade die Worte Abbajis sprechen für meine Auffassung. Rab sagt, es wäre ein חלול השם, wenn er Fleisch vom Metzger nehmen und nicht gleich — לאלתר — bezahlen würde. Was heisst dieses לאלתר? Jeder, der Raschis Erklärung zustimmt, muss doch annehmen, dass dieses לאלתר sich nur auf den Moment der ortsüblichen Bezahlungsweise bezieht. Ist die sofortige Bezahlung beim Fleischeinkauf üblich, so ist unter לאלתר dieser Moment zu verstehen; zahlt man dagegen gewöhnlich bei Vorlage der Fleischrechnung, dann ist mit לאלתר eben dieser Zeitpunkt gemeint; denn derselbe Verdacht, der באתרא דלא תבעי am Sonntag beim Fleischeinkauf besteht, der entsteht doch באתרא דתבעי am Montag, wenn die Fleischrechnung vorgelegt wird. Wie kann also Abbaji da einen Unterschied machen und sagen, dass באתרא דתבעי kein Verdacht angeht? Meint er wieder, dass באתרא דתבעי nur beim Fleischeinkauf kein Verdacht entstehen kann, wohl aber bei Vorlage der Rechnung, dann“ ... „ist das, was er sagt, so Selbstverständliches, dass es gar nicht gesagt zu werden braucht. Wie soll jemand auf den Gedanken kommen, dass Rab verpflichtet sein soll, באתרא דתבעי, wo jedermann erst nach Vorlage der Rechnung

seine Schuld begleicht, im Gegensatz zur ortsüblichen Einrichtung, sogleich Bezahlung zu leisten?"

Soweit Herr Dr. Ehrentreu; und da er diese Einwände gegen רש"י unbehoben lässt und sie auch durch Herrn R. B. S. 268 nicht hinreichend widerlegt werden — denn zugegeben, dass רב den Ausspruch אבי"'s nicht im Auge hatte, so hatte doch immerhin אביי den Ausspruch רב's vollinhaltlich akzeptiert[1]); und die Fragen richteten sich dann gegen אביי —, da nun, wie gesagt, diese Fragen in ihrem Wesenskern allenfalls unangetastet blieben, darf, wenn irgendwo, so hier das Wort gelten: גברא רבא קחזינא, תיובתא לא קחזינא, אמן יתומה לא קאמינא. —

Zunächst kann nämlich sehr wohl angenommen werden, dass auch באתרא דתבעי nur beim Fleischeinkauf kein Verdacht entstehen kann. Man könnte jedoch der Meinung Raum geben, dass der Metzger einem רב gegenüber eine gewisse Scheu empfindet und ihn auch באתרא דתבעי nicht so leicht und nicht so bald zur Zahlung auffordert, also, dass die Eigentümlichkeit des אתרא דתבעי bei einem אדם גדול völlig illusorisch wäre; darum musste אביי betonen, dass dem nicht so sei und באתרא דתבעי auch ein רב keinem Verdacht ausgesetzt wird, wenn er nicht gleich beim Fleischeinkauf bezahlt, da באתרא דתבעי keiner beim Einkauf bezahlt und später — im Gegensatz zu der auch bei uns üblichen Umgangsweise — jeder, auch der Vornehmste zur Zahlung aufgefordert wird. Der Ausspruch רב's ist also nicht etwas Selbstverständliches, auch wenn die Prämissen, von welchen Herr Dr. Ehrentreu ausging, unanfechtbar wären.

In Wirklichkeit können wir uns dieser Deutungsweise getrost entschlagen, da es ja uns unzweifelhaft erscheint, dass der Verdacht, der באתרא דלא תבעי entstehen kann und entstehen muss, באתרא דתבעי nicht im geringsten angängig ist, auch wenn man bei Vorlage der Fleischrechnung nicht לאלתר

[1]) Vgl. שדה חמד, חלק י"ב כלל פ"ב, מערכת הלמד; nach seinen Ausführungen ist es jedenfalls evident, dass einer der zwei אמוראים den ursprünglichen דין mit dem Unterschiede, den לא שנו macht, unverkürzt sich zu eigen macht. Nach dem dort S. 60 gesagten ist auch die Kontroverse S. 267 und 269 der „Monatshefte" in Bezug auf לא שנו gegenstandslos.

bezahlt. Wir müssen nur die Dinge nehmen, wie sie sind. Es ist doch ohne weiteres klar, dass, wenn sich jemand trifft, der באתרא דלא תבעי zufälligerweise einmal von der ortsüblichen Weise abweicht und beim Fleischeinkauf nicht sofort bezahlt, er doch noch nicht sogleich als גזלן verdächtigt wird, geschweige denn, wenn dieser „jemand„ ein רב ist. Nur, wie רש"י wohlweislich hervorhebt, וכשאני מאחר לפרוע, wenn er mit der Bezahlung aus Vergesslichkeit oder Mittellosigkeit — säumt, dann, aber nur dann wird beim Metzger der Verdacht erweckt, dass Betreffender ein גזלן sei, da er sich folgendes sagt: Der Käufer bildete eine Ausnahme; er kaufte — entgegen der Ortsgewohnheit — Fleich auf Borg; nun sind Tage verstrichen und er bezahlt nicht, wiewohl er weiss, dass hier אתרא דלא תבעי ist und ich ihn zur Zahlung nicht sobald auffordern werde. Gewiss denkt der Käufer, entweder dass das ganze Anliegen im Laufe der Zeit in Vergessenheit geraten werde, oder aber meint er, dass, wenn ich ihn endlich gerichtlich belangen werde, er mir den ganzen Kauf ableugnen oder behaupten könnte, dass er inzwischen schon bezahlt hätte. —

All diese Verdachtgründe fallen באתרא דתבעי selbstredend weg, da die Schuld niemals vergessen werden kann, da es ja dem Metzger freisteht, wenn der Käufer bei Vorlage der Rechnung am Montag nicht bezahlt, diese am Dienstag und am Mittwoch wieder vorzulegen. Nach der Auffassung רש"י's also ist der Ausspruch אביי's ohne jedwede Zwangsdeutung restlos klar.

Nicht dasselbe lässt sich von der Ehrentreu'schen Auslegung sagen.

Den Einwand allerdings, den sein Kritiker, S. 268, geltend macht, dass an der Stelle zu חולין מ"ד von Preisermässigung, hier zu יומא aber von einer Abweichung von der üblichen Zahlungsweise die Rede ist, vermag ich nicht zu unterschreiben, da dieser Vorwurf vielleicht die unpräcise Wiedergabe, nicht aber das Wesentliche des Ehrentreu'schen Gedankenganges trifft. Die תוספתא zu חולין, worin gesagt wird: הרחק מן הכיעור ומן הדומה לו, dürfte nämlich מכ"ש, in gesteigertem Masse angewendet werden, wenn jemand an dem ortsüblichen Zahlungsmodus für seine Person etwas ändert und

hierdurch, wie wir gesehen haben, sich sogar dem Verdacht, ein גזלן zu sein, aussetzt. Nur bei den אמוראים daselbst, bei רבה בר בר חנה und רבה, die, wie gewöhnlich, das gekaufte Fleisch sogleich bezahlten, konnte nur von dem Verdacht der Preisermässigung gesprochen werden, dem aber durch die Tatsache, dass sie nach Gewicht kauften und den normalen Preis erlegten, vorgebeugt wurde.

Jedenfalls aber könnte die höchst originelle Auffassung des Herrn Dr. Ehrentreu, auch wenn der Einwand des Herrn R. B. besteht, ihre Verwertung finden nach רי״ף und רא״ש, die den Ausspruch אביי's nicht codificieren, also zwischen diesem und רב, wie es scheint, eine פלוגתא erblicken.]

Meinerseits habe ich gegen die Ansicht des Herrn Dr. Ehrentreu folgende Bedenken. Nehmen wir Menschen und Dinge wieder einmal, wie sie sind. Es ist dann fraglos, dass wenn jemand, zumal ein רב, באתרא דלא תבעי, wo jedermann seine Fleisch-Rechnung sogleich beim Einkaufe bezahlt, die ortsübliche Zahlungsweise einmal umgehen und auffallender Weise Fleisch auf Borg nehmen muss, er dies sicherlich nicht wortlos tut. Gewiss wird er sich dann beim Metzger mit einigen Worten entschuldigen, dass er momentan kein Geld bei sich habe und dergleichen mehr, dass er die Schuld ehestens begleichen werde. Es kann demnach nur der Verdacht angenommen werden, der, wie רש״י ausführt und wie oben des Näheren dargelegt wurde, späterhin beim Metzger entstehen kann. Der Verdacht hingegen, dass der חכם für sein „Passkenen" „Fleisch unentgeltlich erhält", wird ja Lügen gestraft durch die Entschuldigungsworte, die er als חכם, der doch factisch ebenso bezahlt wie andere, und der als רואה את הנולד besonders vorsichtig ist, gewiss hörbar für jedermann sprechen wird.

Nur zu חולין מ״ד, wo von dem Verdacht einer Preisermässigung die Rede ist, — da, wie bereits gesagt, gewöhnlich sofort bezahlt wird, — sagt רש״י sehr richtig, dass wenn man nicht sogleich die Schuld tilgt, der Verdacht der Preisermässigung noch immer besteht, da man sich sagen wird, der חכם nimmt wohl das Fleisch nach Gewicht und er wird wohl, wie er eben sich entschuldigt, bezahlen, aber weniger als wir. In יומא פ״ו kann

jedoch, wie Herr R. B. treffend bemerkte, von dem Verdacht einer Preisermässigung nicht gesprochen werden, da der Unterschied zwischen אתרא דתבעי ואתרא דלא תבעי dem widerspricht.

Im Übrigen — והוא העיקר — ist es klar, dass רש״י zu חולין nur die Tatsache konstatiert, dass ונותן המעות מיד, da dies von vorneherein nicht anders vorausgesetzt wurde und auch die גמרא diesen Punkt stillschweigend für bekannt angenommen hatte. Somit, meint רש״י, fallen die חשדים gewiss weg; möglich ist es aber, dass wenn der חכם dem Metzger erklärt, dass er späterhin nach Gewicht den normalen Preis erlegen werde, der כיעור von חולין מ״ד ebenfalls ganz behoben ist und nur jener bleibt, der zu יומא nach רש״י erwähnt wird und folgerichtig: והני מילי באתרא דלא תבעי — אבל באתרא דתבעי לא.

Dass באתרא דתבעי לא, ist aber auch nach dieser Erklärung, die רש״י bietet, kein פשיטא, nicht etwas Selbstverständliches, da ja רמב״ם nach כסף משנה in der Tat umgekehrt die גירסא hat: וה״מ דתבעי, אבל דלא תבעי לא. Was nun nach רמב״ם affirmativ einleuchtend ist, würde man nach רש״י, so אביי seinen Spruch nicht getan hätte, hypothetisch, irrtümlicherweise, בס״ד, sehr wohl angenommen haben; darum, um die גירסא des רמב״ם auszuschalten, sagt אביי mit Nachdruck אבל באתרא דתבעי לא. —

II.

S. 279—80 bespricht Herr Dr. Ehrentreu die diesfällige Entscheidung des רמב״ם פ״ה מה׳ יסודי התורה הי״א, die die Sentenz im Gegensatze zu רב's Ausspruche, der sie nur beim Fleischeinkaufe, hier aber bedingungslos gelten lässt, „einerseits erweitert und auf alle Einkäufe ausgedehnt, andererseits wieder auf den Fall des Besitzers von Barmitteln eingeschränkt" codificiert.

Diese — scheinbare — Abweichung des רמב״ם von unserer Quellenstelle erklärt Herr Dr. Ehrentreu durch einen Hinweis auf חולין דף פ״ד, wo רב den Genuss von Fleisch aufs Äussersste einschränkt und ihn nach Belieben nur demjenigen gestattet, der über reiche Mittel verfügt. Diese Ansicht des רב liege nun auch seinem Ausspruche zu יומא zu Grunde, weshalb er die Sentenz nur beim Fleischeinkaufe, da aber in absoluter Form aufstellte; „denn da kann man, talmudisch gesprochen, ממה נפשך sagen: Wer kein

Geld hat, soll kein Fleisch kaufen, wer Geld hat, soll es bar bebezahlen. רמב"ם hingegen „codificiert von den Worten רב's nur das, was von ihnen halachisch gültig ist"; und da „die Anschauung רב's über Fleischnahrung bei den späteren Amoraïm keine Zustimmung gefunden" — „sie sagten, für uns gehört auch das Fleisch zu den notwendigen Nahrungsmitteln" — darum formuliert רמב"ם die הלכה in der uns vorliegenden Fassung: כגון שלקח ואינו נותן דמי המקח לאלתר והוא שיש לו. —

Demgegenüber behauptet Herr R. B. S. 283, „dass diese Worte — והוא שיש לו — im Zusammenhang mit den folgenden: ונמצאו המוכרים תובעין והוא מקיפן zu verstehen sind". „Hat ein אדם גדול beim Einkauf Geld, dann ונמצאו המוכרים תובעין, dann ist der Anspruch des Verkäufers auf sofortige Bezahlung eine stillschweigende Folge der Tatsache, dass שיש לו, dann ist der Käufer zur sofortigen Bezahlung verpflichtet, auch wenn er hierzu nicht ausdrücklich aufgefordert wird."

Gegen den Gedankengang, womit Herr Dr. Ehrentreu den רמב"ם interpretiert, erhebt sein Kritiker die folgenden Einwände: 1. S. 284. „Die Sentenz Raws in Joma will ein Beispiel aufstellen, wie ein Fall von חלול השם bei einem אדם גדול und nur bei einem solchen möglich ist. Gilt aber der Satz in Chulin: אמר רב צריכין אנו לחוש לדברי הזקן nur für den אדם גדול?" 2. S. 285. dass „gerade das, was nach der Meinung des Verfassers an den Worten Raws halachisch nicht gültlg ist, an einer anderen Stelle im Rambam als codifizierte Halacha auftritt", zu 5,10 הלכות דיעות, wo es heisst: דיו לבריא לאכול בשר מערב שבת לערב שבת ואם הי' עשיר כדי לאכול בשר בכל יום אוכל. 3. S. 286. „Es werden hier — ה' דיעות — die zwei Sätze, die vom Verfasser, um den Rambam in Jesode Thora zu interpretieren, mit einander verquickt werden", — der zu חולין und der zu יומא nämlich — „in einem und demselben Abschnitte der ה' דיעות vom Rambam selbst in zwei von einander völlig getrennten Halachoth codifiziert, die mit ihrem talmudischen Ursprung auf zwei von einander gänzlich unabhängige Gemarastellen zurückgehen."

Ich bin nun in der angenehmen Lage, die erfreuliche Mitteilung zu machen, dass in gewisser Beziehung שניהם כוונו לדעת גדול, dass die Anschauungen beider Parteien teilweise von einem

Vorläufer vertreten sind, der kein geringerer ist als ר׳ וואלף באסקאוויטץ זצ״ל, ein Sohn des בעל מחצית השקל, der weltberühmte Verfasser des סדר משנה. Da, wie ersichtlich, das ספר nicht jedem zur Verfügung steht, lasse ich von seinen Ausführungen, daselbst דף י״ד, die zu unserem Probleme einschneidenden Bemerkungen wörtlich folgen:

בד״ה ויותר וכו׳ ונמצאו המוכרים תובעין והוא מקיפן וכו׳ וכנ״ל — שתיבת „ונמצאו" לכאורה הוא אך למותר שהיה די באמרו והמוכרים תובעין והוא מקיפן וכו׳ אבל הוא הדבר אשר דברנו וכו׳ ואם כן בודאי ובבירור יתבעו המוכרים אותו מיד עבור המעות, מחיר הדבר הנקנה וכו׳ והוא גם הוא הקונה אינו יכול להתנצל וכו׳ שהרי הדבר גלוי וידוע הוא דההוא גברא יש לו מעות בביתו וכמו שביארו רבינו ז״ל.

Hier ist also die Grundidee, an die R. B. seine Deutungsart versuchsweise anknüpft, in positiver Form verzeichnet.

Die Ausführungen des סדר המשנה, die zum Teile die Ehrentreu'sche Auslegung enthalten, lauten wie folgt:

„ומלבד וכו׳ אף זו אומר אני בס״ד דרבינו ז״ל הכריח כל זה מלישנא דגמרא הנ״ל דאמרינן שם וז״ל אמר רב כגון אנא אי שקילנא בשרא מטבחא ולא יהיבנא דמי לאלתר וכו׳ עכ״ל הגמרא וכו׳ וכו׳ וזאת שנית קשיא ליה לרבינו ז״ל למה נקט רב בלשונו דוקא בשרא מטבחא, ולא נקט פת מן הנחתום ויין מן החנוני וכדומה, ויותר נאות הי׳ לו לרב למנקט בלשונו סתמא, והוא כגון אנא אי שקילנא מידי ולא יהיבנא דמי שהיה כולל בזה כל הדברים יהיה מה שיהיה, גם בדברי רבינו ז״ל קשיא לענ״ד מהיכן יצא לו להתנות התנאי הזה שהתנה וז״ל והוא שיש לו וכו׳ וכאמור לעיל, שלכאורה לא נזכר בגמרא כלל מהתנאי הזה, ואם כן דילמא אף כי אין לו דמים נמי אסור ליקח בהקפה ולא ראיתי שנתעוררו בזה אחד מנושאי כליו.

ומשום כך ראה רבינו ז״ל לפרש להך מימרא דרב כך ומזה יצאו לו כל דבריו וסברותיו שכתב פה והוא דבחולין דף פ״ד ע״א אמרינן בגמרא וז״ל ת״ר כי ירחק ה׳ את גבולך וכו׳ אמר רב צריכין אנו לחוש לדברי הזקן וכו׳ וכו׳ אמר רב נחמן כגון אנו לוין ואוכלין עכ״ל. והמורם מזה דרב סובר דמי שאין לו לפחות חמשים מנה לא יקנה בשר כלל אפילו ליטרא אחת ואפילו לשבת ומכ״ש בימות החול, שרב הוא סובר כר׳ אלעזר בן עזריה שלא יאכל אדם בשר אלא לתיאבון דהיינו כשיהיה לו מעות הרבה בשופע למאוד, ורב היה באתרא דלא תבעי שהי׳ הלוקח צריך לטרוח ולהביא עמו מיד המעות מחיר הבשר, ואם כן אם רב היה לוקח הבשר בהקפה מהטבח, הרי היה הטבח שואלו למה זה אין אתה מביא עמך דמי מחיר הבשר מיד ולאלתר ולא היה רב יכול להתנצל כנגדו ולומר

שלכך לא הביא המעות מיד מפני שאין לו עכשיו מעות בביתו, שהרי לולי שהיה לרב אך בשופע גדול מעות בביתו עד שהוא אוכל את הבשר רק לתיאבון לא היה אוכל וקונה בשר כלל, שהרי רב הוא היה ממשפחת בריאים שאינם אוכלין בשר כי אם לתיאבון דוקא וכאמור.

ומעתה דייק הדק היטיב רב בלשונו ההוא אמר רב כגון אנא וכו׳ שאני ממשפחת בריאים שאיני אוכל בשר אלא לתיאבון ברבות הטובה ואם כן אי אפשר לחתנצל אותי על מה שלא לקחתי עמי המעות מחיר הבשר שהוא מחמת שאין לי בביתי עכשיו, שהכל יודעין שא״כ היה, שלא הייתי אוכל וא״כ אנא או מי שהוא כמוני ממשפחת בריאים יש בזה עון חלול השם יתברך אי שקילנא בשרא ולא יהיבנא דמי לאלתר, שבודאי אין כוונתו של זה שהוא כמוני בריא אלא לגזול את הטבח ולהשתמט מלפרוע דמי הבשר — אבל באדם אחר שאינו כמוני ממשפחת בריאים שזה אוכל בשר אפילו אין לו מעות בביתו, אפילו באתרא דלא תבעי שאין דרך הטבח למכור בהקפה וגם הלוקח הזה הוא תלמיד חכם, אפילו הכי מותר לו ליקח בשר בהקפה שאין בו חלול השם, שהטבח יתנצל אותו שלכך נוטל בהקפה הואיל ואין לו מעות בביתו שהרי אין זה ידוע אם יש לו לזה הלוקח ממון בביתו, אלא שאין לו מעות בביתו זה שאינו ממשפחת בריאים הוא אוכל בשר בכל יום — וגם מהאי טעמא נקט רב בלשונו דוקא בשרא ולא נקט פת ויין ושמן וכדומה — דלא כן הדין הוא בפת ולחם לאכול ובגד ללבוש ושאר צרכי הבית והגוף שהללו אפשר גם לרב לקנותם בהקפה שדברים אלו אף רב היה רגיל לקנותן אף אם לא היה לו מעות כלל בביתו אז בשעת קנייתן, כיון שדברים הללו אין קונים אותן לתיאבון דוקא אלא הוא קונה אותן לכשצריך להן מיד ולאלתר, מה יעשה אם אין לו בביתו מעות והוא צריך להם מיד הרי בעל כרחו שלא בטובתו צריך לקנותם בהקפה, שדבר זה שאמר רב צריכין אנו לחוש לדברי הזקן לא נאמר אלא באכילת בשר שהוא אינו דבר הכרחי לחיי האדם כשהוא בריא, לא כן בשאר דברים שהם דברים הכרחים לחיי האדם שעל זה לא אמרו רב מעולם — ואם כן כל דברי רבינו ז״ל פה יוצאים מן הסוגיא דיומא הנ״ל וכפי גירסת רש״י וכל גדולי הראשונים ז״ל וכפי גירסתינו ונוסחתינו.

Es ergibt sich heraus, dass der leitende Gedanke, der das Rückgrat der Ehrentreu'schen Auslegung bildet, die Verknüpfung der Stelle zu יומא mit der zu חולין, an sich unanfechtbar ist. Wenn dies einerseits festgestellt wird, so muss andererseits eingeräumt werden, dass talmudisch gesprochen, die Ausführung jenes leitenden Gedankens, vornehmlich aber die Art seiner Anwendung zur Entscheidung des רמב״ם von ר׳ וואלף באסקאוויטץ ז״ל wohlweislich darum nach der oben darge-

legten Methode, nicht aber nach der Ehrentreu'schen bewerkstelligt und gebraucht wird, damit den sehr berechtigten ersten zwei Einwänden, die Herr R. B. gegen diese letzte erhebt, vorgebeugt werde.

Nach סדר משנה wird der Ausdruck כגון אנא folgerichtig nicht nur in der üblichen Weise, sondern, wie oben durch Sperrdruck hervorgehoben, auch in dem Sinne gedeutet, dass „wer so gesund ist, wie ich" etc., und hierdurch, aber nur hierdurch wird der Einwand ad. 1) hinfällig.

סדר משנה erörtert die Art der Anwendung seines Gedankenganges zur Beleuchtung der Entscheidung des רמב"ם des Näheren nicht. Es ist demnach klar, dass er den חדוש, den Herr Dr. Ehrentreu uns gebracht, dass nämlich zwischen רב und den anderen אמוראים zu חולין eine פלוגתא bestehe und רמב"ם die diesfällige הלכה im Gegensatze zu רב, nach den ihn bekämpfenden אמוראים entscheide, ablehnt. Denn würde סדר משנה an diesen חידוש gedacht haben, so hätte er ihn, als jedenfalls kein מלתא דפשיטא, als kein „etwas Selbstverständliches", sicherlich mit Nachdruck hervorgehoben und begründet. Die Durchführung der Grundidee des סדר משנה mit Hinblick auf die Entscheidung des רמב"ם erscheint daher als ohne weiteres gegeben; und zwar אליבא דכו"ע, in Übereinstimmung mit sämtlichen אמוראים zu חולין. Man braucht nur einfach den Faden weiterzupinnen: רב zu יומא hat von Ausnahmefällen, von משפחת בריאים gesprochen; רמב"ם hingegen spricht von der Allgemeinheit, der auch Fleisch als unentbehrliches Nahrungsmittel gilt und dessen Kauf, so man kein Bargeld hat, gestattet ist. Wie es sich mit Einkauf von Fleisch speziell für משפחת בריאים verhält, die Ableitung dieses דין's durfte רמב"ם stillschweigend vorausgesetzt haben — eben aus jener הלכה, die er הלכות דעות פ"ה ה"י codifiziert, dass — דיו לבריא לאכול בשר מע"ש לע"ש ואם הי' עשיר כדי לאכול בשר בכל יום אוכל.

Diesen Fall, der בזמן הזה eine Ausnahme, eine מלתא דלא שכיח ist, die beispielsweise von רי"ף und רא"ש überall systematisch übergangen wird, konnte רמב"ם umsomehr unerwähnt lassen, da er, wie dargelegt, in den הלכות zu ה' דיעות und zu ה' יסודי התורה implicite enthalten ist.

Der Vorwurf des Herrn R. B. ad. 2) ist nach dieser Klar-

stellung ebenfalls gegenstandslos, da, wie nach סדר משנה angenommen werden muss, die הלכות zu ה' דיעות und ה' יסה"ת nicht nur sich nicht widersprechen, sondern vielmehr sich gegenseitig ergänzen.

Der Vorwurf ad. 3) scheint mir von vorneherein unberechtigt, da nur von einer Verquickung der zwei גמרא-Stellen die Rede war. רמב"ם codificiert hingegen das, was an beiden Stellen על פי הלכה für jedermann bezw. für jeden Gesunden aktuell und bindend ist. So spricht er in ה' דיעות vom חילול השם, zu ה' יסה"ת vorerst vom Fleischgenuss, dann vom geschäftlichen Gebahren eines תלמיד חכם, לקיים מה שנאמר תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם.

III.

Zur Behebung der auch vom סדר המשנה vermerkten Schwierigkeit, dass רב speziell vom Fleischeinkauf spricht, רמב"ם hingegen den Geltungsbereich der Sentenz auf alle Einkäufe erstrekt, möchte ich meinerseits folgenden Lösungsversuch empfehlen. In שביעית פרק א' משנה א' wird gelehrt, dass die Ausstände eines Ladenbesitzers, also eines Lebensmittelhändlers, auch in einem Erlassjahre aufrecht bleiben und nicht fahrengelassen werden müssen. הקפת חנות אינה משמטת. — Demgegenüber wird משנה ב' daselbst gelehrt, dass die Ausstände eines Metzgers gleich anderen Schulden bewertet werden und in einem Erlassjahre wegfallen. Aus der Fülle der Erklärungsweisen, die diesen scheinbaren Widerspruch zwischen משנה א' und משנה ב' zu eliminieren trachten, sei hier die Auffassung des בית יוסף angeführt, die unser Problem m. E. befriedigend löst.

חו"מ סימן ס"ז סימן י"ט zu ב"י schreibt:

„הקפת חנות וכו' ופירש הרמב"ם בפירוש המשנה והקפת חנות היא האמנה וסקח וממכר בין בני אדם ובעלי החנויות שיוציא עליו כל מה שצריך וכשיקבץ סך ממון יפרעהו וזה הנקבץ לא יהיה נשמט בשנה השביעית מפני שאינו ע"ד חוב ולא מכר לו בעל החנות ע"מ שיהיה חוב אבל מכר לו מעט מעט עד שנתקבץ הכל ויתן לו ממונו עכ"ל וכו' וכו' — הרמב"ם פסק להחיא דהקפת החנות אינה משמט וגם פסק דהשוחט את הפרה וכו' והקפת החנות שאני שדרך להקיף שנה ושנתים ובסוף נוטל חובו ואין דרך לנגשו וכיון שכן הו"ל כאילו הלוהו עד אחר השביעית דלרוב הפוסקים אין שביעית משמטת — אבל המוכר חפץ לחבירו ולא קבע לו זמן לפרוע אחר השביעית מיד שמכר לו הו"ל כאילו הלוהו ושביעית משמטת והיינו טעמא דההיא דהשוחט את הפרה והלקה בר"ה אם היה החדש מעובר משמט."

Es ergibt sich demnach, dass der Kaufmodus beim Fleisch von dem, der bei den meisten Lebensmitteln üblich war, im Zeitalter der תנאים sich wesentlich unterschied. —

Wenn man andere Lebensmittel ohne sofortige Bezahlung kaufte, so wurde dies nicht als Kreditgewährung betrachtet, da man für sie gewöhnlich erst nach 1—2 Jahren, nachdem man schon ein grösseres Quantum genommen hatte, zu zahlen pflegte. Darum heisst es במשנה א׳ : הקפת חנות אינה משמטת. Fleisch hingegen bildete, so man dafür nicht gleich bezahlte, das typische Beispiel für den Kauf auf Borg auch bei einem Genussartikel, da man es wie andere Gegenstände, wie Kleidungsstücke und dgl., verhandelte und wenn man dessen Kaufpreis nicht sogleich erlegte, dies als Kreditanspruch angenommen wurde. — Mit Recht sagt darum משנה ב׳, dass השוחט את הפרה וחלקה בר״ה אם היה החדש מעובר משמט. —

Man darf nun ohne weiteres voraussetzen, dass die Kaufsmodalitäten, die zu Zeiten der משנה in Geltung waren, im Zeitalter רב's noch bestanden, zumal רב תנא הוא. — רב hatte darum mit Absicht von Fleischeinkauf gesprochen, um den חדוש darzutun, dass es auch beim Einkaufe von Lebensmitteln einen Fall gibt, wo der חלול השם entstehen kann. רמב״ם hingegen rezipiert eine הלכה nach ihrer Grundidee, nach ihrem Wesensgehalt, dass sie geltend gemacht werden könne — immerdar, im Anschluss an die jeweiligen Sitten und Gebräuche einer jeden Zeit. — So sehen wir beispielsweise heute, dass der Unterschied zwischen Fleisch und anderen Nahrungsmitteln, der zu Zeiten der משנה bestand, bei uns und für uns nicht zu berücksichtigen, da er einfach nicht mehr zu konstatieren ist. רמב״ם stellte daher die allgemeine Regel auf: כגון שלקח ואינו נותן דמי המקח לאלתר והוא שיש לו ונמצאו המוכרים תובעין והוא מקיפן, dass in jeder Zeit und in einem jeden Falle, wo ein Kreditanspruch festgestellt werden kann, dieser von einem תלמיד חכם unterlassen werde.

Diese Deutungsart dürfte besonders zutreffend sein, wenn man sich an כסף משנה hält, der bekanntlich nach רמב״ם die Lesart hat: וה״מ באתרא דתבעי וכו׳, wonach der חלול השם in der unnötigen Inanspruchnahme des Kredits wurzelt. Vgl. hierzu: סדר המשנה, תוי״ט, תפארת ישראל, בועז ב׳ daselbst und תומים בסי׳ ס״ז ס״ק ט״ו.

Szászrégen. Rabb. J. Freund.

